UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

DANIEL AIDAR DA ROSA

A Demonomania Harmônica: Jean Bodin, a Bruxaria e a República

São Paulo
2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

A Demonomania Harmônica: Jean Bodin, a Bruxaria e a República

Daniel Aidar da Rosa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção de título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Adone Agnolin

São Paulo
2013

Resumo

Este trabalho pretende oferecer uma análise crítica da *Demonomania das Feiticeiras*, escrita pelo famoso jurista francês Jean Bodin no final do século XVI. Por intermédio da perspectiva histórico-religiosa, desenvolvida pelos expoentes da Escola Italiana de História das Religiões, procurar-se-á estudar algumas categorias conceituais que fundamentaram a escrita da obra, tendo em vista o complexo contexto em que foi escrita. Para tanto, observar-se-á a influência das Guerras de Religião que assolaram a França no percurso intelectual de Bodin, a decorrência da caça às bruxas enquanto fenômeno cultural e religioso e uma análise geral da carreira e da obra bodiniana, de modo a buscarmos o afinamento de nossos instrumentos interpretativos e, com isso, melhor compreendermos a *Demonomania* no contexto de sua realização e, ao mesmo passo, o conjunto da obra de seu autor.

Palavras-Chave: História das Religiões. História Moderna. Bruxaria. Demonologia. França (século XVI). Jean Bodin.

Abstract

This study intends to do a critical analysis of the *Demon-mania of the Sorcerers*, written by the famous French jurist Jean Bodin by the end of the XVI century. Through the historical-religious perspective developed by the Italian School of History of Religions, it will be sought to study some of the conceptual categories which gave the *Demon-mania's* writing its foundation, having in mind the complex context in which it was written. In order to achieve this, the influence of the French Religion Wars on the intellectual course of Bodin, the witch-hunt as a cultural and religious phenomenon and a general analysis of the author's career and his works shall be taken into consideration, while we reach for an improvement of our interpretative instruments and, with that, a better understanding of the *Demon-mania* in its context and, at the same time, in the interior of the whole of Bodin's writings.

Keywords: History of Religions, Modern History, Witchcraft, Demonology. France (XVIth Century). Jean Bodin.

Agradecimentos

Agradeço ao meu orientador Adone Agnolin, pela confiança, pelo ensino, pelo diálogo, pelo rigor e pelo apoio, indispensáveis para que eu pudesse vir a realizar este trabalho. Agradeço também à professora Laura de Mello e Souza e ao professor Modesto Florenzano pelas sugestões e críticas, quando por suas participações durante meu processo de Qualificação, além de por suas aulas.

Agradeço a todos os funcionários e servidores da Universidade de São Paulo, especialmente aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Secretaria de Pós-Graduação da História e aos meus colegas de trabalho na Procuradoria Geral. Agradeço ainda a Marcelo Takiy e Célia Duarte pela compreensão e pelo suporte dados ao longo de meus estudos.

Agradeço a toda a minha família, meus primos e primas, tios e tias, avôs e avós. Agradeço carinhosamente aos meus amigos, amigas e bons aliados, pois foram todos fundamentais para a minha formação enquanto historiador e ser humano. Agradeço especialmente a Pedro Henrique Damin, Yohan Beraldi, Kaliandra Andrade, Leandro Eugênio Santos, Rafael Aluchna, Célia Regina, Diego Guedes e Rafael Viegas pela leitura, pelas contribuições ou sugestões para com este trabalho. Agradeço ao Paulo Gallina e ao Thiago Oliveira pelas aventuras. Agradeço aos alunos que tive.

Agradeço aos meus pais, Jorge e Ana Cristina, e ao meu irmão, Lucas, pelo suporte, amor e carinho incondicionais. Agradeço, enfim, à Carol. Sem ela ao meu lado, sem sua paixão, sua dedicação e seu companheirismo, este trabalho seria impossível. Obrigado por acreditar em mim e por dividir sua vida (e as gatas) comigo.

Índice.

0.	Introdução.....	001
1.	Considerações sobre a cultura no século XVI.....	005
	a. As guerras e as religiões.....	007
	b. As bruxas e as fogueiras.....	038
	c. A obra de Bodin e o Humanismo.....	076
2.	Jean Bodin e a República.....	082
	a. A vida de Jean Bodin e a França.....	084
	b. <i>Os Seis Livros</i> e a República de Bodin.....	092
	c. <i>A demonomania</i> e a República de Bodin.....	103
3.	Jean Bodin, Justiça e a Divindade.....	118
	a. Religiões e história.....	120
	b. Justiça e bruxaria.....	127
	c. O pecado e o crime.....	150
4.	Conclusão.....	165
5.	Bibliografia.....	170

'Quem não está a meu favor, está contra mim, e quem não ajunta comigo, dispersa. Por isso vos digo: todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada. Se alguém disser uma palavra contra o Filho do Homem, ser-lhe-á perdoado, mas se disser contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem neste mundo, nem no vindouro.'

- *Mateus, 12, 25-32.*

0. Introdução.

No último dia de abril de 1578, foi a julgamento a senhora Jeanne Harvillier, nativa de Verbery, local próximo a Compiègne, acusada de ter, por diversas vezes e com o auxílio de Satã, feito com que morressem muitos homens e animais, como a própria teria eventualmente confessado – sem que tortura fosse utilizada. No ano de 1582, foi interrogado o senhor Abel de la Ruë, morador de Colomiers, que confessou, sob influência do Diabo, ter amarrado um nó¹ durante o casamento entre Jean Moureau e Phare Fleuriot depois de um entrevero com o dito indivíduo algo que já teria feito outras vezes anteriormente. Em 1571, foi levado diante do Rei Carlos IX o senhor Trois-Eschelles, acusado de bruxaria ao qual o mesmo rei prometera poupar em troca dos nomes de seus cúmplices; revelando os hábitos, as danças e os sacrilégios dos feiticeiros, bem como sua adoração ao Demônio, Trois-Eschelles garantiu ao soberano que mais de três mil bruxos andavam livremente pela França.

Acompanhados com interesse pelo jurista Jean Bodin, estes três casos marcam o percurso da *Demonomania das Feiticeiras* [*De la démonomanie des sorciers*], um tratado em quatro livros publicado primeiramente em 1580. Ao longo destes quatro livros, Bodin explicou a existência dos demônios, sua relação com os homens, a natureza da magia e as razões pelas quais feiticeiros deveriam ser mortos. Anexo a estes livros, um capítulo à parte: a *Refutação das opiniões de Jean VVier*, onde o autor vocifera contra a incredulidade do médico holandês Johann Weyer.

¹ “Pessoas comuns se preocupavam que feitiços poderiam ser utilizados para bloquear a fertilidade. Na França Ocidental e em Languedoc, casais temiam que pessoas más ou invejosas pudessem amaldiçoar os seus casamentos ao darem um nó em um cordão e furtivamente o jogassem no caminho do casal de noivos. O nó poderia causar infertilidade e impotência, bloqueando os fluidos naturais do intercuro e da procriação”. CLARK, Anna. *Desire: A History of European Sexuality*. Nova Iorque: Routledge, 2012. Pp. 61-62.

Em 1563, Weyer publicou *De praestigiis Daemonorum et Incantationibus ac Venificis* e, em 1577, *Pseudomonarchia Daemonum*, apêndice da primeira obra. Em ambas, Weyer criticou a perseguição a acusados de feitiçaria, tanto por parte das igrejas cristãs quanto por parte das autoridades civis, alegando que mulheres e indivíduos simplórios não poderiam realizar pactos demoníacos ou praticar aquilo a que chamavam de magia. Para o médico, a figura da bruxa², emergida com força em seu tempo, em meio às graves crises religiosas que tomavam a Europa, não seria senão a demonização de uma doença mental tipicamente feminina, a melancolia³.

A posição de Weyer scandalizou Bodin. As participações de Bodin no tribunal que condenou Jeanne Harvillier à morte e no interrogatório que levou Abel de la Ruë ao mesmo destino deram a ele a oportunidade de se demorar sobre a questão, o que acabou servindo como incentivo para que ele produzisse a sua análise da demonomania. Demonomania é uma palavra cunhada a partir da junção dos termos gregos *daemon* –‘espírito’, mas, aqui, com a conotação cristã, de entidade satânica – e *mania* –‘loucura’. Em sua resposta à Weyer, Bodin procurou demonstrar que a loucura das feiticeiras não seria um mero desequilíbrio mental, mas, antes, fruto do êxtase que elas experimentavam ao celebrarem sua servidão aos demônios.

Fruto de um longo processo de formação, o conceito de bruxa apresentado na obra de Bodin só poderia fazer sentido tanto no contexto de suas obras quanto no horizonte do próprio desenvolvimento no interior das linguagens e significações religiosas e sociais da Europa moderna. Ancorada no longo processo constitutivo do

² Como, em francês, não há uma palavra que distingua feiticeiro de bruxa e que não há provas de que, no século XVI, estas distinções terminológicas resultariam em distinções de significado, no presente trabalho, a não ser que haja alguma ressalva, ambos os termos serão levados em consideração enquanto sinônimos.

³ WILKIN, Rebecca May. *Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2008. Sobre o embate entre Weyer e Bodin, ver capítulos 1 e 2.

mundo mágico europeu, a bruxaria foi constituída a partir de práticas e de ideias, muitas vezes conflitivas, que, de coadjuvantes, passaram a ser protagonistas no cenário intelectual e religioso da cristandade.

O intuito deste trabalho é o de realizar uma análise crítica da *Demonomania*⁴, buscando observar a sua composição a partir da exposição e discussão de alguns de seus elementos constitutivos tendo em vista um enfoque histórico-religioso. Uma vez que se trata de um trabalho especialmente dedicado ao estabelecimento de uma doutrina jurídico-penal, o estudo de algumas categorias do Direito e sua história também acabam sendo essenciais para a realização deste percurso.

Dedicado à exposição do contexto em que Bodin viveu e produziu a *Demonomania*, o primeiro capítulo deste trabalho se divide em três partes. Na primeira, busca-se explorar a História das Guerras de Religião da França, tendo como limites o período em que Bodin viveu e aquilo que se procurou identificar como relevante para a compreensão de sua obra. Na segunda, trata-se de estudar o curso da caça às bruxas no Ocidente, sob os limites do mesmo recorte realizado na parte anterior. Na última parte deste capítulo, busca-se discorrer sobre as relações entre a obra de Jean Bodin e o desenvolvimento do Humanismo na Europa.

Delineado este contexto, apresenta-se, no segundo capítulo, uma análise da *Demonomania* sob a perspectiva da vida e das demais obras de Bodin. A primeira parte deste capítulo volta-se para a exposição dos caminhos que ele trilhou ao longo de

⁴ BODIN, Jean. *De la Démonomanie des Sorciers*. Paris: Jacques du Puys, 1587. Reedição. Paris: Gutenberg Reprints, 1979. Este trabalho se utilizará desta edição, revisada, corrigida e expandida da *Demonomania*, devido a sua relativa proximidade da data de lançamento da edição original e ao fato de possuir um grande volume de informações ausentes nas edições anteriores. Esta edição foi completamente reimpressa pela editora Gutenberg Reprints na década de 1970 e foi utilizada como fonte primária para boa parte dos estudiosos contemporâneos que se debruçaram sobre o trabalho de Bodin, como Nicole Jacques-Chaquin e Stuart Clark.

sua vida até a publicação da *Demonomania*. Na segunda, analisa-se a concepção de soberania do autor, arcabouço sobre o qual se ergueu todo o seu pensamento político e religioso e que o imortalizou na história da formação dos Estados modernos. Na terceira e última parte deste capítulo, avalia-se como a *Demonomania* e esta teoria de soberania se integrariam na obra bodiniana.

O último capítulo deste trabalho, também dividido em três partes, volta suas atenções para a análise do percurso de algumas das principais categorias religiosas e jurídico-penais que embasam a *Demonomania* e que a observam em sua relação com o conceito de justiça harmônica defendido por seu autor. Na primeira parte deste capítulo, são expostas as premissas teórico-metodológicas que orientam este trabalho. A parte subsequente tem como objetivo fazer uma análise do percurso do Estado moderno em sua complexa relação com a Igreja católica e, com isso, tentar demonstrar onde se encontrariam a teoria demonológica⁵ de Bodin e sua noção de justiça harmônica. Por último, busca-se realizar uma análise da categoria de bruxaria em sua relação com as categorias de crime e pecado no universo Ocidental.

⁵ Sobre a concepção de demonologia na Europa Moderna, sua etimologia e seu percurso, ver GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. *Uma ilha assombrada por demônios – A controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da Restauração (1660-1680)*. 2012. 241 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012. Pp. 17-49.

1. Considerações sobre a cultura no século XVI.

Os anos transcorridos na Europa entre a *Mona Lisa*, de 1509, e *Hamlet*, de 1599, viram, não só as discussões entre antigos e modernos sob o lume renascentista, nem só a difusão do humanismo ante o declínio do teocentrismo medieval e não somente navegações tão gloriosas que, segundo Camões, deveriam calar Alexandro e Trajano, mas também, e, principalmente em sua metade final, viram as imensas fogueiras a imolar feiticeiras⁶ por todo canto do Velho Continente e guerras, múltiplas guerras entre povos, facções, seitas, nações.

Conforme tomava distância dos tempos da peste negra, a Europa dos *Quinhentos* começava a reencontrar o mesmo nível demográfico de antes das crises epidemiológicas e das guerras que a devastaram entre os séculos XIV e XV. Em consonância com o lento restabelecimento do comércio e das cidades que vinha se configurando desde o século X e com a intensificação do processo de retomada de documentação da Idade Antiga que a Itália já vinha realizando desde o século XIV, este crescimento populacional possibilitou a emergência da burguesia e o estabelecimento de trabalhos especializados não relacionados com a terra no interior das cidades.

Guillaume Bodin⁷, pai de Jean Bodin, era um mestre alfaiate bem sucedido e um negociante, membro desta classe que vinha surgindo no seio da sociedade europeia já há alguns séculos. Seu avô, que também se chamava Jean Bodin, provavelmente teria advogado na região e seu tio, Roland Bodin, era um negociante que teria abandonado

⁶ Tendo em vista a preferência de Bodin e de outros demonólogos pela perseguição de indivíduos do sexo feminino, discutida mais adiante, a maior parte das vezes em que se tratar de supostos praticantes de bruxaria neste trabalho, a palavra será utilizada no gênero feminino.

⁷ PASQUIER, Émile. 'La famille de Jean Bodin (XVI^e siècle)'. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tomo 19. N°85, 1933. pp. 457-462.

os estudos em Direito. Sua mãe, Catherine Dutertre, era filha de um senhor de terras e parente de René Dutertre, procurador de um convento de carmelitas de Angers⁸.

Outrora um reino, Anjou fora conquistada por Luís XI no século XV e sua capital, Angers, fora anexada aos domínios franceses. Por ter sido capital de um reino, dotada de universidade, convento, escolas de Direito, Medicina e Teologia próprias, sua infraestrutura favorecia o crescimento e a instrução da burguesia. Longe da instabilidade das guerras, em um ambiente relativamente tranquilo e profícuo, Bodin foi bem educado e recebeu instrução no convento dos carmelitas da cidade.

Voltaremos a falar da trajetória individual de Bodin mais adiante, pois, para que fique mais compreensível o arcabouço intelectual sobre o qual se ergueu sua obra, é necessário antes que compreendamos dois processos que marcarão este percurso, cujas marcas indeléveis poderão ser observadas por toda a *Demonomania das Feiticeiras*. O primeiro dos processos a ser explorado aqui é o conjunto de guerras religiosas que rastilharam pela Europa a partir do embate entre Reforma e Contra-Reforma. Estas guerras religiosas cindiram em uma verdadeira guerra civil na França, colocando em lados opostos algumas das casas nobiliárquicas mais poderosas do país em busca por hegemonia. O outro processo é o fenômeno da caça às bruxas, que também varreu o Velho Mundo. Entre os devotos das estacas flamejantes e torturas das mais diversas, havia intelectuais que fundamentavam racionalmente e davam sentido às chacinas. A vida de Jean Bodin esteve profundamente intrincada com

⁸ JACOBSEN, Mogens Chrom. *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*. Aarhus: Museum Tusculatum Press, 2000. Pp. 40.

ambos os processos e, sem observá-los, seria vã a tentativa de compreender sua obra⁹.

a. As guerras e as religiões.

Henrique de Bourbon e Marguerite de Valois se casaram no dia dezoito de agosto de 1572. Ambos herdeiros de duas poderosas casas nobiliárquicas, sua união buscava marcar o esforço da coroa francesa em apaziguar os ânimos entre protestantes e católicos na França seiscentista¹⁰. Em 1561, Henrique, filho da Rainha Joana III de Navarra e do Rei Antônio de Bourbon, Duque de Vendôme, fora convidado para passar sua juventude entre os Valois, junto ao jovem rei Carlos IX, que possuía sua idade, e sob os auspícios de sua madrinha Catarina de Médici, regente da França no período. Apesar de ter sido batizado católico, sua mãe gostaria de educá-lo como protestante e fizera o quanto pôde para que fosse retornado à sua guarda. Vivera dois anos na corte francesa, até que conflitos religiosos abalaram o país ainda em 1563, quando então retornara para sua mãe e para os caminhos do protestantismo.

Marguerite, princesa da França, passara sua juventude mais próxima de seus irmãos que com seus pais ou irmãs. Afinal, o rei Henrique II morrera quando Marguerite era ainda muito nova, sua mãe estivera sempre muito ocupada com a regência da França e a educação dos príncipes e suas irmãs foram enviadas para outras cortes.

Quando Carlos IX postou-se sob o trono, Marguerite e seus outros dois irmãos,

⁹ Para outra perspectiva sobre o período, também fundamentada na ideia da necessidade de se ter em vista o contexto para que se possam compreender as ideias e as obras de Jean Bodin, ver MONTEIRO, Rodrigo Bentes. 'A República de Jean Bodin: Uma interpretação do universo político francês durante as guerras de religião'. In: *Revista Tempo - Departamento de História da Universidade Federal Fluminense*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003, pp.161-177

¹⁰ SUTHERLAND, N. M. *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict, 1559–1572*. London: Macmillan, 1973. 102-128. Ver também: TAUZIN, J.J.C. *Le Mariage de Marguerite de Valois*. Paris: Bureau de la Revue, 1906.

futuramente conhecidos como Henrique III e Francisco d'Alençon, haviam passado a viver na corte do jovem rei, durante dois destes anos sob a companhia de Henrique de Bourbon¹¹.

Catarina tentara casar Marguerite com príncipes da Espanha e de Portugal, sem sucesso. Decidira então, seguindo uma ideia de seu falecido marido, aproximar os católicos da França aos protestantes, buscando diminuir as tensões que haviam feito eclodir, anos antes, as primeiras guerras de religião. E a melhor forma de fazê-lo, concluía Henrique II, seria casá-la com o próprio Henrique de Bourbon, príncipe protestante de Navarra e seu afilhado¹². O casamento de Henrique e Marguerite trouxera para uma Paris vigorosamente católica uma grande quantidade de protestantes dispostos a escoltar o príncipe de Navarra.

Três dias depois, contudo, os planos de Catarina se desmancharam no ar, conforme as notícias de uma tentativa de assassinato visando Almirante Gaspard de Coligny se espalharam pela cidade¹³. Coligny era o maior dos líderes entre os protestantes, fiel aliado do rei Carlos IX, e esta tentativa elevou ainda mais as tensões entre seus correligionários e os católicos. A despeito das promessas reais de que se encontraria o culpado¹⁴, os protestantes ficavam menos pacientes conforme o tempo

¹¹ VIENNOT, Éliane. *Marguerite de Valois : histoire d'une femme, histoire d'un mythe*. Paris: Payot, col. Tempus, 2005.

¹² Idem, pp. 256-260.

¹³ LIVET, George. *Les guerres de religion 1559 - 1598*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. Pp.18-20.

¹⁴ Muitos historiadores acusaram Catarina, outros, os Guise, enquanto alguns ainda acusaram os líderes do Parlamento. Houve também quem acusasse uma trama entre a Rainha Mãe e os líderes católicos. Denis Crouzet, contudo, escreveu que discernir o culpado seria menos importante do que entender os motivos por trás da tentativa de assassinato. CROUZET, Denis. *La nuit de la Saint-Barthélemy: un rêve perdu de la Renaissance*. Paris: Fayard, 1994.

passava¹⁵. Cinco dias depois do casamento, um morticínio de protestantes sancionado por Catarina e seu filho Carlos IX tomou conta de Paris e, posteriormente, de todo o país. Eis o Massacre de São Bartolomeu.

Depois das mortes de Henrique II e, em 1560, de Francisco II, seu primeiro filho a ser coroado, Catarina de Médici assumira a regência do reino francês, uma vez que Carlos IX possuía apenas dez anos quando lhe fora passado o manto real. Desde então, Catarina buscara administrar as cisões internas do país em prol da manutenção do poder dos Valois, de seus filhos. A política francesa, contudo, estava fracionada entre grupos de poder e casas nobiliárquicas que haviam se entrincheirado a partir da fissura que vinha se abrindo sob a Europa, opondo protestantes e católicos desde a Reforma.

Na França, a Reforma Protestante não só criara um abismo entre dois enormes segmentos populacionais, como se desdobrava também em uma rivalidade entre casas nobiliárquicas. Três das estirpes mais poderosas do país, os Bourbon, os Guise e os Montmorency, se engalfinhavam em uma disputa que reverberou nas Guerras Religiosas e no Massacre de São Bartolomeu¹⁶. O calvinista Henrique de Bourbon fora coroado rei de Navarra dois meses antes de seu casamento com Marguerite de Valois. Sua união com Marguerite reafirmava seu papel na linha sucessória e o colocava mais próximo da mesma coroa que fora outrora resignada por seu pai em um acordo para salvar a vida de seu tio Louis, o Príncipe de Condé.

¹⁵ BOURGEON, Jean-Louis. *L'assassinat de Coligny*. Genebra: Librairie Droz, 1992. Sobre os antecedentes da tentativa de assassinato, ver pp. 29-44. Segundo o autor, Coligny não era uma influência tão poderosa sobre Carlos IX quanto seus inimigos diziam, mas, antes um aliado de quem o rapaz buscava se aproximar.

¹⁶ ELLIOTT, J.H. *A Europa Dividida - 1559-1598*. Lisboa: Editora Presença. 1985. Pp. 53 - 77. Especificamente sobre os Guise, pp. 54 e 55.

Louis de Bourbon fora preso em 1560 por ser um dos mais proeminentes líderes dos huguenotes franceses, tendo lutado em diversos combates em nome de sua religião. Seu irmão Antoine, pai de Henrique e descendente de Luís IX, também já fora líder das forças protestantes, mas, muito mais flexível, convertera-se ao catolicismo quando sentiu necessidade e permitiu que a coroa fosse passada para Carlos IX com o intuito de resgatar seu irmão, à época prisioneiro de Catarina de Médici. Quando Louis morreu, em 1569, em outra disputa religiosa, Henrique de Bourbon herdou seu papel de líder huguenote. Líder protestante, senhor da casa Bourbon, rei de Navarra e quarto na linha sucessória, depois de Carlos IX, Henrique III e do caçula Francisco, o jovem Valois que jamais viria a se sagrar rei.

O condestável Anne de Montmorency foi um dos homens mais importantes e influentes da política francesa durante os últimos anos do reinado de Henrique II e, apesar de católico, buscava amenizar os conflitos entre protestantes e católicos. Não obstante, uma importante parte da família, os Montmorency-Châtillon, acabou se alinhando com os huguenotes para minar a influência dos Guise sobre a política real¹⁷.

Do outro lado da disputa estavam os Guise, líderes da facção católica e eminência poderosa sobre a coroa francesa na segunda metade do século XVI.

Francis, conhecido como Duque de Guise, fora amigo pessoal do rei Henrique II e

¹⁷ CONSTANT, Jean-Marie. 'Clans, partis nobiliaires et politique des souverains au temps des guerres de Religion'. In: *Genèse de l'État moderne*. Paris: CNRS-Éditions, 1987, pp. 221-226. Segundo o autor, é importante perceber que não havia homogeneidade de pensamento nem mesmo no interior das famílias; parte dos Montmorency era protestante ao mesmo tempo em que Anne de Montmorency era tido como um dos grandes católicos do país. Além disso, é também essencial perceber que o Segundo Estado francês era fracionado entre diversas "formas de nobreza". Além dos nobres na corte, haviam ainda os nobres encarregados da governança de castelos ou de grandes tropas, nobres burocratas, nobres militares e nobres mais ligados aos feudos e campos. Os diferentes estatutos, funções e relações de cada família afetaram óbvia e diretamente o posicionamento dos clãs aristocráticos diante dos conflitos religiosos. Na análise de Constant, se, por um lado, o número de protestantes era relativamente pequeno no interior da nobreza, por outro, o pequeno mas relevante número de protestantes influentes e a união e articulação entre nobres protestantes nas cidades e nos campos acabavam por impulsionar a causa de fazer triunfar sua fé.

principal figura militar da França durante seu reinado. A morte do rei o colocara em uma posição ainda mais elevada: o novo soberano, Francisco II, casara-se com sua sobrinha, Marie de Guise - mais conhecida como Mary Stuart, e seguiria fielmente as palavras de Francis e seu irmão Charles, Cardeal de Lorena. A influência da família sobre o jovem rei era tão grande que se poderia falar até em um triunvirato Guise. Os Guise eram um braço ascendente e relativamente jovem da poderosa Casa de Lorena, formado quando Claude de Lorena, pai de Francis, recebera um ducado e passara a se tornar parte do pariatto francês. Por conta disso, eram vistos como estrangeiros entre casas nobiliárquicas tradicionais de diversos lugares da França e sua influência sobre a majestade durante o governo de Francisco II, portanto, não fora bem vista ou aceita em todo o reino. Este período ficou marcado pela perseguição dos Guise aos protestantes e pelos combates que se sucederam em nome das religiões em confronto¹⁸.

Elliot escreveu que Catarina conseguira tomar a regência para si com a ajuda de Antoine de Bourbon, mas que tanto as pressões dos Guise por uma caça aos protestantes e sua exigência de unidade religiosa, quanto o crescimento do número de huguenotes pela França ameaçavam a integridade do reino. Explosões de violência levaram Catarina a tentar por diversas vezes o estabelecimento de uma política de apaziguamento através de éditos e tratados, com sucesso mínimo. Em 1562 estourara a primeira grande sequência de conflitos, graças a um massacre perpetrado pelos Guise em Vassy¹⁹. Estes primeiros conflitos duraram até 63, quando fora assassinado Francis de Guise e fora aprisionado o Príncipe de Condé, líder protestante. Com as

¹⁸ CARROLL, Stuart. *Martyrs and Murderers: The Guise Family and the Making of Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

¹⁹ Idem. "No dia primeiro de maio de 1562, cinquenta protestantes foram massacrados em Vassy. Isto deu início a um conflito que balançou a Europa por trinta e seis anos (...). [O massacre de] Vassy foi um dos grandes eventos transformadores da história europeia, levando-a à era das Guerras de Religião, que pelo próximo século engolfaria toda a Europa". Pp. 22-23

duas facções enfraquecidas, a Rainha-Mãe conseguira implementar o Édito de Amboise, que, apesar de desagradar a ambas as partes, fora capaz de sustentar a paz por quatro anos. De 1567 a 1570, contudo, os conflitos voltaram a opor protestantes e católicos. Com extrema dificuldade de equilibrar o poder dentro de seu reino e de criar um ambiente de liberdades religiosas, a regente acabou tendo que sustentar uma incômoda aliança com os Guise, mesmo sabendo que, a partir de então, a influência destes sobre as coisas do reino viria a ameaçar sua própria autoridade.

Os Guise tiveram papel pivotal como parte dos conflitos que escalaram até o Massacre de São Bartolomeu. Francis não era mais o chefe da casa Guise quando Henrique de Navarra e Marguerite de Valois se casaram, mas sim o seu primogênito, também chamado Henrique, em homenagem ao rei Henrique II. O jovem duque substituíra seu pai depois de sua morte em combate, em 1563, e continuou a lutar contra o protestantismo nas guerras de religião que se seguiram. Francis fora morto fora de batalha, ainda que durante um cerco, e seu assassino dera indícios sob tortura de que teria sido enviado por Coligny²⁰. Se, durante o reinado de Francisco I, os Guise eram donos de enorme poder e influência na corte, a ascensão de Carlos IX e suas tentativas de apaziguamento entre católicos e huguenotes, bem como a descoberta, em 1570, das investidas amorosas de Henrique de Guise sobre Marguerite de Valois acabaram por soçobrar sua posição na corte²¹.

Os Guise queriam guerra contra os protestantes da França e se julgavam injustiçados pela família real. Jacques-Auguste de Thou escreveu que, um ano depois

²⁰ SUTHERLAND, N. M. *Prince, Politics and Religion, 1547-1589 (Studies Presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary)*. Londres: Continuum, 2003. Ver capítulo 8.

²¹ CARROLL, Stuart. *Noble power during French Wars of Religion: The Guise Affinity and the Catholic Cause in Normandy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Pp. 134.

de perderem o favor do soberano, os Guise teriam abandonado a corte sob pretexto de que o rei teria se esquecido dos serviços que a ilustre família teria prestado ao reino e ignorado os anseios de vingança pela morte de Francis, Duque de Guise²². Depois do casamento entre Henrique e Catherine de Clèves, realizado com urgência ainda em 1570, a relação entre os Guise e a família real se recuperou, o que significaria o retorno das pressões por ataques a protestantes.

Apesar dos desentendimentos com ambas as partes, a longa aliança da Coroa com os Guise e a importância geopolítica da casa Bourbon, devido à sua eminência entre os protestantes de toda a Europa, acabaram por colocar a realza em uma posição bastante precária. Cabeças coroadas observavam a situação com profundo interesse: o poderosíssimo Felipe II de Espanha apoiava os católicos, já Elizabeth I da Inglaterra e os rebeldes dos Países Baixos, os protestantes. Ainda antes do casamento, com o qual consumaria um acordo com uma potência protestante, Catarina buscara o apoio do rei espanhol - com isso tentava, enfim, fugir das garras dos Guise.

A situação que levou a França a uma série de conflitos que podem ser classificados como uma Guerra Civil, contando com diversos massacres de norte a sul do país, tem, portanto, a ver tanto com a configuração do poder nobiliárquico na França, quanto com as divergências dogmáticas que cindiram o cristianismo a partir da Reforma. Enquanto a Rainha Mãe e seus filhos buscavam articular negociações e diminuir as tensões dentro do país, os grupos rivais agiam para levar suas agendas particulares adiante, minando o poder real.

²² DE THOU, Jacques-Auguste. *Histoire Universelle*. Londres, 1734. Disponível em: <http://archive.org/stream/histoireuniverse06thou#page/330/mode/2up>. Pp. 330.

Reinhart Koselleck descreveu o período como um momento em que a ordem tradicional estava em plena decadência, um momento em que, em consequência da perda de unidade da Igreja, a ordem social como um todo saiu dos eixos, de modo que ‘antigos laços e alianças foram desfeitos’, ‘alta traição e luta pelo bem comum tornaram-se conceitos intercambiáveis, conforme as frentes de luta e os homens que nela se locomoviam’, ‘a anarquia generalizada levou a duelos, violências e assassinatos e a pluralização da *Ecclesia Santa* foi um fermento para a depravação de tudo o que antes era coeso: família, estamentos, países e povos’. Deste modo, segundo o autor, durante o reinado dos Valois, agravaram-se problemas sociais que não poderiam ser resolvidos através dos modos usuais cristalizados pela prática e pelas relações sociais do período. A busca por uma solução para os conflitos entre igrejas que não se toleravam e que disputavam dura e cruelmente os espaços dentro da sociedade moderna fazia-se necessária e as respostas que as instituições da época mostravam ou poderiam oferecer para a manutenção da ordem social se revelavam inúteis diante das mudanças que apartaram a coesão dos grupos sociais²³.

Descrever o período como uma anarquia generalizada pode parecer um exagero, mas notabilizar a escalada brutal da violência e das sedições à época, não. A Reforma teve como consequência a elevação de tensões sociais subjacentes por toda a Europa, não só na França. Hugh Trevor-Roper, refutando a tese de Max Weber de que o protestantismo teria sido o responsável pelo desenvolvimento de um capitalismo ascético, forjado por calvinistas urbanos obstinados, escreveu que a Reforma teria possibilitado antes que homens de negócios oriundos de cidades comerciais

²³ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise - uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. Pp. 21.

expressassem seu descontentamento com a Igreja e não que a ética do protestantismo os tivesse tornado melhores empreendedores²⁴. De mesmo modo, a Reforma teria dado vazão às tensões entre as famílias nobiliárquicas que disputavam sua ascendência sobre a família real francesa e sobre a política na Corte. Estas tensões quase dissolveram o país.

Isso não pode significar, contudo, que as razões políticas ou sócio-econômicas se sobrepujassem às razões religiosas. Stuart Carroll escreveu que a maior parte dos estudiosos até a década de 1970, tanto os marxistas quanto os não-marxistas, viu a ascensão do calvinismo e do conflito religioso do século XVI como se fossem manifestações de forças sócio-econômicas ou de conflitos de classes no interior da sociedade europeia. A partir dos anos 1970, no entanto, começaram a surgir alguns estudos que questionavam esta 'ortodoxia funcionalista', esta visão que observa os movimentos no interior de uma sociedade a partir de suas relações funcionais e que determinaria, neste caso, que calvinistas se associariam devido antes à sua posição funcional na sociedade. Influenciados por Durkheim e por seus sucessores, historiadores examinaram, por outro lado, a função social do ritual religioso e dos valores culturais da crença no início da modernidade. Segundo esta escola, o ritual religioso seria um modo de atuação orientado pelas crenças religiosas, que organizaria a vida do fiel e estabeleceria os limites e as relações dentro daquilo que se consideraria sagrado e profano. No caso, esta 'nova geração de historiadores' teria analisado o conflito entre protestantes e católicos como o embate entre duas ritualísticas em

²⁴ TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa: Presença, 1972. Ver capítulo 1.

colisão, sendo que suas motivações sociais e políticas teriam tido menor relevância para sua eclosão.

De acordo com Carroll, a centralidade e a autonomia do papel da religião como força motriz no decurso das Guerras de Religião é hoje reconhecida pela maior parte dos historiadores. O caráter da sociedade francesa na segunda metade do século XVI teria sido moldado pela violência popular e pelas profundas divisões confessionais em seu interior. Atualmente, o papel das mentalidades religiosas populares é visto sob um consenso acadêmico como o fundamento primário da formação das Guerras de Religião na França. Alerta, contudo, que os melhores destes estudos seriam aqueles que reconheceriam a intensa e profunda interação entre fatores políticos e religiosos sem que qualquer um destes seja desprezado²⁵.

Segundo o referido autor, a alta política, isto é, a política das cortes, não estava tão distante da vida popular quanto insistiam os estudos funcionalistas e, mais do que isso, a alta política dependia de diversas instâncias de mediação e regulação que acabavam por empoderar o próprio povo francês²⁶. As distensões que opuseram politicamente os Bourbon e os Guise também refletiriam por todo o corpo social do reino, mas as razões que fundamentavam esta oposição não poderiam ser apenas políticas ou estariam esvaziadas de sentido dentro de seu contexto.

A política do início da era moderna não pode ser compreendida como se estivesse apartada das questões religiosas e nem estas podem ser observadas como

²⁵ Cf. Carroll. Op. Cit. Pp. 2.

²⁶ Idem. "Historiadores das Guerras Francesas costumam retratar uma sociedade na qual a política, que para eles significaria o mesmo que facciosismo cortês, tinha pouco impacto e pouca relação com o conflito confessional popular. Alta política de facções, na qual aristocratas demonstrariam uma atitude oportunista diante da religião, é contrastada com uma população que é motivada, por sua ansiedade quanto à salvação, a lutar em defesa do sagrado".

tão somente um plano de argumentações superficiais para anuviarem as intenções mundanas de seus autores. Não se pode fazer uma história da política francesa no período sem levar em consideração a existência de Deus, um de seus personagens mais relevantes, e as práticas religiosas daqueles que buscavam não só seu favor, mas defender a veracidade de suas relações com Ele.

O universo institucional da Europa até o início da Era Moderna consistia em diversos foros de poder interligados entre si que ora se sobrepunham, ora entravam em conflito, mas que coexistiam e organizavam a vida em todas as instâncias da sociedade²⁷. A alta política não pode ser vista, portanto, como campo exclusivo de julgamentos e tomadas de decisão em um momento em que a sociedade toda é perpassada por instâncias de poder e quando há relativa autonomia entre as partes da hierarquia. Basta ver que boa parte dos conflitos ocorreu à revelia da vontade da Coroa que, enfraquecida por conta da situação de sua dinastia, não foi capaz de administrar os conflitos religiosos que se colocavam além de sua autoridade.

Carroll escreveu que uma das chaves mais emblemáticas para se entender as características da trama da política aristocrática do início da Idade Moderna se situa na

²⁷ PRODI, Paolo. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. “Na nova evolução das tensões, nas quais se desenvolve o sistema constitucional do Ocidente entre a Idade Média e a Idade Moderna, o foro representa uma espécie de fronteira móvel, um ponto limítrofe que se desloca continuamente, onde o poder se materializa em decisões ou sentenças e se torna realidade concreta (...). Em geral, a nossa historiografia tradicional enxerga quase unicamente, sob a pressão das controvérsias seculares entre Estado e Igreja, uma fronteira quase imóvel entre o “foro secular” e o “foro eclesiástico”. Ao consultarmos a literatura jurídica e teológica da Idade Média e da Idade Moderna, deparamos com uma complexidade terminológica bem maior: *forum Dei*, *forum Poli*, *forum Ecclesiae*, *forum sacramentale*, *forum sacrum*, *forum cordis*, *forum coeleste*, *forum internum*, *forum spirituale*, *forum animae*, *forum poenitentiae*, *forum secretum*, *forum publicum*, *forum ecclesiasticum*, *forum iudiciale*, *forum fori*, *forum externum*, *forum contentiosum*, *forum saeculare*, *forum politicum* etc. São todos termos que, em parte, se contrapõem e, em parte, se sobrepõem de modo complexo: o elemento comum é o de tornar concreta uma norma (divina, natural ou humana) num caso concreto mediante um poder de coerção”. Pp. 9-10.

compreensão da noção de rivalidades. Havia uma acentuada competitividade entre nobres em sua busca por prestígio social e reivindicações de honra e as instituições sociais defendiam direitos, privilégios e prerrogativas familiares a partir destas concepções de prestígio e honra. Deste modo, a natureza caótica das Guerras de Religião poderia ser melhor entendida sob a compreensão de que a política no período seria orientada e conduzida no contexto de uma cultura de rivalidades. Os atritos entre Guise e Montmorency, família das mais importantes entre os nobres huguenotes, e entre os Guise e os Bourbon seriam exemplos desta cultura de rivalidades que dominavam as relações entre casas aristocráticas no período.

Cada uma destas casas disporia, além de seus domínios feudais e influência na corte, do controle de diversos foros menores e de instituições entre as quais se dividia a estrutura de poder no período. Porém, segundo o mesmo autor, apesar das ideologias políticas serem articuladas em termos de moralidade religiosa, de defesa de direitos tradicionais e de ideias aristotélicas sobre o bem público, novas ideias surgiram para justificar os objetivos políticos dos calvinistas e dos católicos. Propaganda, em forma de panfletos, por exemplo, começou a ser difundida como nunca fora antes. Assembleias públicas e locais se transformavam em foros de debate que tendiam a ser bastante críticos. Grupos de jovens e fraternidades sociais estavam atentos a disputas políticas e religiosas. Apesar de suas distinções, a elite e a população possuíam crenças intimamente ligadas. Assim, para o autor, a cultura de rivalidades, por exemplo, encontraria nas disputas religiosas uma forma de manifestação inserida no

ethos aristocrático ao mesmo passo que extrapolaria a alta política e se imbricaria no interior dos conflitos confessionais que mobilizavam o conjunto social²⁸.

No entanto, tratar as disputas por posições de destaque no interior das estruturas sociais e suas instituições ou as disputas por questão de fé como um traço cultural parece minimizar a importância dos motivos que levam a tais disputas. As casas nobiliárquicas de fato entravam em conflito constantemente, mas as razões destes conflitos não podem ser relegadas a pano de fundo para uma explicação que os simplifica desta forma. Seria mais coerente pensar que a alta competitividade da alta política decorreria da proporção entre os espaços de representatividade junto aos poderes institucionais e a quantidade de famílias poderosas no interior da política francesa do período. A honra, a glória, o favor real, o poder, tudo isso estava disponível apenas a um pequeno número de famílias e as formas de se buscar cada uma dessas coisas envolvia o manejo de relações políticas com outras famílias. No caso, aparenta ser bastante claro que entender as Guerras de Religião sob o lume de uma cultura de rivalidades seria menosprezar a importância cultural da disputa religiosa e mesmo da disputa política.

Em *A sociedade de corte*, Norbert Elias escreveu que, com a progressiva centralização do poder nas mãos dos monarcas europeus ao longo do século XVI, a aristocracia viu seu poder ser reduzido; a multiplicidade de foros - dos diversos juizados, dos múltiplos espaços confessionais, da distinção cada vez mais clara entre crime e pecado - pouco a pouco era substituída por um regime de secretários,

²⁸ Cf. Carroll. Op. Cit. Pp. 3-4.

burocratas, ministros, prefeitos e bailios encarregados tanto de relatar à majestade quanto de transmitir suas ordens a cada canto do país²⁹.

Como já dito, a coroa estava enfraquecida por conta de sua relativa fragilidade dinástica e as casas nobiliárquicas mais poderosas do país controlavam grandes territórios, mas, institucionalmente, a importância da figura do rei crescia desde a Idade Média³⁰. Havia mais poder e maiores consequências nas decisões reais no século XVI do que antes. Henrique II realizara reformas administrativas, como a especialização de certas funções no conselho real e estabelecimento de tribunais intermediários entre as cortes locais e as altas cortes do reino e, com isso, aprofundara o seu controle sobre os domínios reais³¹. O poder sobre a terra e o que havia nela, marca clássica do poder nobiliárquico feudal, era pouco a pouco dissolvido entre os funcionários do rei ou em acordos entre monarcas e burgueses. Assim, falar em uma suposta 'cultura de

²⁹ ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. Pp. 160-164.

³⁰ ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004. "Para os nossos propósitos, o legado mais importante da longa ordália que foi a Guerra dos Cem Anos seria a sua contribuição final à emancipação fiscal e militar da monarquia em relação aos limites da primitiva organização política medieval. A guerra só foi vencida porque foi abandonado o sistema do *ban* senhorial para a convocação dos cavaleiros - que provara ser desastrosamente ineficaz contra os arqueiros ingleses -, com a criação de um exército remunerado e regular, cuja artilharia se revelou a arma decisiva para a vitória. Para erigir tal exército, a aristocracia francesa consentiu no primeiro imposto nacional de importância a ser cobrado pela monarquia (...). Assim, a monarquia emergiu fortalecida no século XV, na medida em que podia agora contar com um exército regular embrionário, configurado nas *compagnies d'ordonance* chefiadas pela aristocracia, e com um tributo direto não sujeito a qualquer controle representativo". Pp. 85.

³¹ Idem. "Na primeira metade do século XVI, Francisco I e Henrique II presidiram um reino próspero e em crescimento. Verificou-se uma rápida diminuição da atividade representativa: os Estados-Gerais entraram novamente em decadência; depois de 1517, as cidades não foram mais consultadas e a política externa tendia a tornar-se mais exclusivamente uma prerrogativa real. Funcionários judiciais - os *maîtres de requêtes* - estenderam gradualmente os direitos jurídicos da monarquia e os *parlements* passaram a ser intimidados por sessões especiais na presença do rei, ou *lits de justice*. O controle das nomeações na hierarquia eclesiástica foi conquistado pela Concordata de Bolonha, assinada com o papa. Todavia, nem Francisco I, nem Henrique II podiam ser vistos como governantes autocráticos: ambos se consultavam frequentemente com as assembleias regionais e mantinham um cuidadoso respeito aos privilégios tradicionais da nobreza". Pp. 89.

rivalidades' parece inadequado sem se levar em consideração o aumento das disputas devido à limitação dos espaços de poder entre nobres.

No entanto, somente estes conflitos no interior da aristocracia não serviriam para explicar as trepidações na ordem social francesa por toda a sua extensão que a levaria à guerra. Falar na Reforma Protestante como mera prerrogativa superficial para o combate entre casas aristocráticas é perder de vista o seu profundo impacto cultural e histórico. Perry Anderson escreveu que “as guerras civis que grassaram após Cateau-Cambresis foram, evidentemente, desencadeadas pelos conflitos religiosos resultantes da Reforma”.

Os tratados de paz de Cateau-Cambresis negociados entre Henrique II, Elizabeth I da Inglaterra e Felipe II da Espanha foram assinados em 1559, pondo fim a um conflito em torno da Itália e que vinha levando a França à falência. Para tentar garantir paz externa e interna a seu país, Henrique II propôs uma série de casamentos entre os Valois e seus aliados com outras importantes casas dinásticas, como o casamento entre Felipe II e sua filha Élizabeth de Valois. Foi durante uma festa de comemoração a uma destas uniões matrimoniais que Henrique II perdeu a vida, em 10 de julho do mesmo ano³².

A disputa da Itália entre França e Espanha se deu entre 1551 a 1559 e uma das razões para que os ânimos de guerra dos reis beligerantes se diluíssem foi justamente

³² ROMIER, Lucien. “*La mort de Henri II*”, *Revue du seizième siècle*, Tomo I. Paris: Édouard Champion, Publications de la société des études rabelaisiennes, 1913. Reedição em fac-símile. Genebra: Slatkine Reprints, 1974. Pp. 99-152. Este artigo trata dos fatos envolvendo desde a assinatura do tratado de Cateau-Cambresis à morte por conta do acidente que feriu Henrique II em um torneio de justa, terminando com uma citação do padre veneziano Thiepolo ao Senado de Veneza que simboliza perfeitamente os eventos que se seguiram, com a eclosão das Guerras Religiosas e, posteriormente a caça às bruxas: “É impressionante que se queima uma pessoa quase a cada semana e não se consegue apagar o fogo da heresia, mas pelo contrário, ele só aumenta a cada dia”.

a necessidade de lidar com o crescente protestantismo no interior de seus reinos³³. Henrique II, tal qual seu antecessor Francisco I, exercitava grande controle sobre a corte, sobre as instituições do país e considerava o protestantismo uma ameaça a seu poder. Ao decretar diversos éditos entre 1547 e 1557 atacando as práticas e a fé protestante, contudo, Henrique II não só falhou em impedir o crescimento do protestantismo como demonstrou os limites da centralização do poder na figura do rei. Um destes éditos foi o Édito de Chateaubriand, de 1551.

Na França, de acordo com Peronnet, Luís IX, conhecido como São Luís, já teria legislado em matéria de repressão da blasfêmia e do sacrilégio, mas a união dos poderes temporal e secular sob uma mesma unidade religiosa só teria se confirmado sob o jugo de Francisco I e Henrique II, durante cujos reinados foram deliberadas as principais disposições sobre a obrigação religiosa da coroa para com o catolicismo. O édito de Chateaubriand, em 27 de junho de 1551, resumiria as disposições tomadas depois de 1523, data de mais um édito contra blasfemadores. Neste sentido, a infração seria definida tanto pelos fiéis quanto pelo clero: o corpo doutrinário de 1543, elaborado por um colegiado do Sorbonne, foi difundido por édito real e determinou-se que o julgamento das infrações à obrigação religiosa para com o catolicismo seria atribuído aos tribunais reais, sendo que a escala das penas apresentadas aos juízes iria de admoestação à pena de morte. Portanto, a obrigação religiosa da coroa e de seus demais súditos para com o catolicismo seria do domínio tanto do direito público quanto do direito penal³⁴.

³³ Cf. Elliot. Op. Cit. Pp. 11.

³⁴ PÉRONNET, M. 'Les assemblées du clergé de France (1560-1625): fixations des frontières d'un espace institutionnel'. In: SAUZET, Robert (org.). *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle*:

Neste édito, Henrique II regulamentou a perseguição ao protestantismo, tratando seus seguidores por hereges³⁵ e, com isto, inserindo-os irrevogavelmente em uma longa cadeia de inimigos da ortodoxia católica. No contexto da religião cristã, as heresias e heterodoxias se diferenciam a partir do julgamento de concílios ou de éditos; passar de heterodoxia para heresia significou, para o protestantismo francês, uma associação de sua fé com aquela dos Valdenses e dos Cátaros, os quais foram perseguidos sistematicamente pelos reis franceses, até sua quase que completa aniquilação. A heresia se apresentava não só como um problema político ou social, mas, sobretudo, como um problema religioso. Havia uma longa tradição- no cristianismo que professava que permitir existência das heresias significava afrontar as leis de Deus³⁶.

Segundo Dennis Crouzet, os homens de 1550 se mantinham em constante contato com um mundo opressor, com a crença no julgamento de um Deus rigoroso e com inúmeros e sucessivos infortúnios, e ao considerar seriamente as narrativas prodigiosas sobre os perigos da heresia protestante que surgira na Alemanha, poderiam facilmente “se perceber no limiar de um tempo escatológico”. Portanto, não se interpretava a falta de unidade religiosa tão-somente como parte de uma atribulação social e política, mas também e principalmente como uma forma de se arriscar a incitar a fúria divina³⁷. Neste sentido, citou o Bispo Claude de Sainctes, que ao longo de toda sua vida teria se esforçado para converter protestantes e o qual teria salientado que “a

actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes. Mayenne: Librairie Philosophique J. VRIN, 1992. Pp. 254.

³⁵ CROUZET, Denis. *Les Guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion vers 1525 - 1610*. Seyssel: Éditions Champ Vallon, 2009. Pp. 25.

³⁶ VEYNE, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Bibliothèque Albin Michel Idées, 2007. Pp. 231.

³⁷ Cf. Crouzet. *Les guerriers...* Op. Cit. Pp. 168.

heresia é o crime mais execrável” e que o rei não deveria tolerar sua existência³⁸. Em conjunto, as ideias sobre o mal metafísico da heresia e sobre o dever do rei de perseguir os hereges geravam uma formulação que impossibilitava a negociação e a tolerância para com os “novos sectários”³⁹.

Apesar da intensificação da repressão, garantida pelo édito de Chateaubriand e mesmo pelos éditos subsequentes, da perseguição da Igreja Católica e da angústia generalizada acerca da divisão religiosa, a influência do protestantismo cresceu vertiginosamente na França entre o ano de sua publicação e o ano da morte de Henrique II. Particularmente no sul da França, o protestantismo encontrou terreno fértil. Perry Anderson escreveu que, a priori, as crenças protestantes teriam sido, de modo geral, levadas para a França a partir da Suíça, por intermédio dos “importantes sistemas fluviais do Ródano, Loire e Reno, propiciando uma distribuição regional bastante uniforme da fé reformada”. Depois que os fiéis passaram a sofrer perseguições, contudo, o protestantismo reconcentrou-se mais rapidamente nas regiões das montanhas ou além do Loire, em muitos casos, para regiões mais empobrecidas e menos férteis, cujas características comuns não seriam tanto a vitalidade comercial, mas, antes, o isolamento ou as próprias diferenças entre estes senhores e os aristocratas das regiões mais próximas de Paris. Mais ao sul, a religião encontrou abrigo nos braços de aristocratas rebeldes. Assim, “o impacto geral do conflito confessional simplesmente rompeu a tênue tessitura da unidade francesa, ao

³⁸ CROUZET, Denis. *La haute coeur de Catherine de Médicis: une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*. Paris: Albin-Michel, 2005. Pp. 101.

³⁹ Idem. Pp. 89.

longo de sua costura intrinsecamente mais frágil”, isto é, teria incidido, sobretudo, sobre as regiões mais empobrecidas e sobre nobres descontentes⁴⁰.

Ainda que possuísse apoio entre comerciantes e artesãos nas cidades já desde que as ideias de Calvino e Lutero haviam começado a se espalhar, o protestantismo só se tornou um problema para a unidade da França quando ele foi capaz de revelar a fragilidade do processo de centralização do poder real e reavivar as chamadas do separatismo do sul do reino. Ainda de acordo com Anderson, o fato de que os notáveis calvinistas exigissem pagamento pelo dízimo acabou limitando severamente o apelo destas novas instituições religiosas entre os camponeses. Na verdade, a influência social huguenote ter-se-ia feito sentir basicamente entre a classe proprietária; segundo o autor, possivelmente mais da metade da nobreza da França na década de 1560 se dizia protestante, enquanto não representaria uma parcela maior do que de 10 a 20 por cento da população francesa em geral⁴¹.

Emmanuel Le Roy Ladurie explicou esta suposta falta de irradiação do protestantismo entre a população do campo das regiões mais centrais e controladas por senhores mais próximos da Coroa, parcela mais numerosa dos habitantes da França que a população das urbes, a partir da observação de que, apesar do fato de a Reforma ter incluído o Ocidente na ‘galáxia de Gutemberg’ e, com isso, ter multiplicado as possibilidades de acúmulo e difusão de saberes e ideias, a alfabetização não era ampla o bastante para incluir a maior parte da população. Talvez, ponderou Ladurie, estes novos meios de comunicação tivessem tornado possível, entre os leitores e os ouvintes destes leitores, uma verdadeira revolução cultural. Contudo, os camponeses

⁴⁰ Cf. Anderson. Op. Cit. Pp. 91.

⁴¹ Idem.

franceses, maior fatia de sua população, não só não possuíam grande número de pessoas alfabetizadas, mas, além disso, esta parcela não “figuraria nem entre os atores, nem entre os beneficiários da explosão” decorrente dos conflitos entre católicos e protestantes. Refletiu, então, que nem por isso elas estariam “menos vulneráveis às ondas da guerra civil que vêm do mundo urbano, através da revolução religiosa que ricocheteia”⁴².

Ladurie também observou que o protestantismo possuía mais força nas cidades, devido a uma pouco maior margem de alfabetização, e no sul da França. Segundo o mesmo, dever-se-ia ter em vista que muitos indivíduos nestas regiões mais distantes de Paris, especificamente, estariam alinhados com a ‘heresia’, associando esta ‘contaminação’ à “tradição especialmente virulenta do anticlericalismo regional” de lugares como o sul occitano, com a “seminulidade do clero local, longamente atingido pelos golpes sucessivos sobre seu prestígio vindos dos albigenses, dos valdenses e da cruzada antialbigense”, à “cadência qualitativa das ordens mendicantes” ou, finalmente, à “fragilidade de certas tradições católicas, como o culto à Virgem, muito pouco enraizado na toponímia languedociana e duramente atacado, desde o século XV, pela feitiçaria clandestina dos camponeses das Cevenas”. Com isso, Ladurie conclui que é difícil considerar apenas um destes fatores como razão principal para o entranhamento do protestantismo no sul Francês ou mesmo saber como eles se relacionavam entre si⁴³.

Uma razão para a atração dos comerciantes e burgueses à fé protestante - estes sim atores e beneficiários desta revolução cultural - pode ser explicada pela

⁴² LE ROY LADURIE, Emmanuel. *História dos camponeses franceses: da Peste Negra à Revolução - Volume 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. Pp. 321-322.

⁴³ Idem.

atitude religiosa destes indivíduos ativamente empenhados na vida econômica, definida por Trevor-Roper como “erasmiana”. Esta atitude se mostrava na rejeição da forma como a Igreja Católica instituíra a prática religiosa, como um “aparelho que, absorvendo energia, consumindo energia e imobilizando bens, sem apresentar uma relação necessária com a religião propriamente dita”, era geralmente mau visto por indivíduos “instruídos, piedosos ou ativos”. Deste modo, estes ‘erasmianos’, como o autor os chamou, prefeririam enaltecer os fundamentos do cristianismo e seu início histórico como apresentado nas passagens bíblicas, bem como a atitude individual diante dos preceitos religiosos ao invés de uma devoção ‘mecânica’, o estudo da Bíblia ao invés da passividade diante dos sermões do corpo eclesiástico e, principalmente, acreditavam que a vida laica e o esforço cotidiano também carregavam santidade em si⁴⁴.

Ladurie escreveu que a elite de estudantes ou ex-estudantes de colégios ou de universidades, burgueses, comerciantes, a juventude letrada e magistrados, bem como os menos instruídos, mas, muitas vezes, mais ousados entre artesãos, sapateiros, ferreiros estavam mais abertos ao protestantismo. Eram eles que, com o tempo, espalhavam entre si e, por vezes, pelos campos, as ideias revolucionárias e subversivas que questionavam a hierarquia religiosa, a exclusividade de interpretação das Escrituras Sagradas, a distância entre Deus e os indivíduos.

Entre a nobreza, como já dito, havia diversos motivos para a adesão. De acordo com a análise de Jean-Marie Constant, haveriam sete modelos diferentes desenvolvidos por historiadores para interpretar a conversão de nobres ao protestantismo, sendo que seria difícil ter ao certo qual deles estaria correto. Entre

⁴⁴ Cf. Trevor-Roper. Op. Cit. Pp. 29.

estes modelos, temos explicações que partem de contratempos econômicos, ou dos contatos destes nobres com a Alemanha, ou a influência dos acadêmicos da Universidade de Orléans, ou os vínculos de clientela com casas nobiliárquicas protestantes, ligações próximas com outros protestantes, a influência de poderosas mulheres convertidas e a necessidade sagrada pela guerra aviltada pelo tratado de Cateau-Cambresis. Cada um destes fatores poderia ter contribuído, em diferentes medidas e em diferentes formas, para moldar as escolhas religiosas de diferentes indivíduos que optaram pela Igreja Reformada⁴⁵.

A partir das observações do Barão de Fourqueveaux, governador católico de Narbonne, Ladurie dividiu a nobreza em três grandes segmentos: uma maioria católica, uma minoria de “jovens de capa e espada” que passou para o protestantismo e um grande grupo de oportunistas e conciliadores que buscariam agradar a ambos os lados beligerantes do conflito confessional. “Sob a égide de Montmorency-Damville”, formou-se uma coalizão de “huguenotes duros, de católicos centristas e de proprietários rurais hostis aos dízimos”⁴⁶. Constant escreveu que “a reticência de muitos dentre a nobreza de responderem quando quer que o *ban* ou o *arrière-ban*⁴⁷ fossem conclamados demonstra claramente que nem todo o Segundo Estado foi sugado pelo furacão da guerra”. Muitos dos aristocratas primeiro quiseram perceber qual seria a aliança mais vantajosa ou, no mínimo, qual seria a aliança menos desvantajosa e esta hesitação os levava a evitarem participar ativamente na guerra civil. Segundo o autor, “apenas cinco

⁴⁵ CONSTANT, Jean-Marie. ‘The Protestant Nobility in France during the Wars of Religion: A Leaven of Innovation in a Traditional World’. In: BENEDICT, Paul (org.). *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands (1555-1585)*. Amsterdã: Royal Netherlands Academy of Arts and Science, 1999. Pp. 77.

⁴⁶ Cf. Ladurie. Op. Cit. Pp. 327-328.

⁴⁷ Convocações para a guerra. A *ban* envolvia a convocação de vassallos imediatos realizada pelo rei e a *arrière-ban*, a convocação dos vassallos pelos seus suzeranos.

dos doze *gouvernements* do reino viram mais do que sessenta por cento dos nobres de suas regiões claramente abraçarem um lado ou o outro”⁴⁸.

Estas explicações, contudo, se limitam a tratar com mais atenção das questões sociais, políticas e econômicas envolvidas no processo de conversão de setores da sociedade francesa para o protestantismo, do que buscam enxergar as razões culturais e religiosas do crescimento protestante. A cultura francesa do século XVI não se orienta a partir dos mesmos nortes que orientam a cultura contemporânea. Não é possível compreender as Guerras de Religião sem ter como chaves interpretativas não só a crise religiosa, social e política, mas também a angústia generalizada, o medo real do fim do mundo e da ira divina.

Em *A História do Medo no Ocidente*, Jean Delumeau escreveu:

“o nascimento da Reforma Protestante será mal compreendido se não o situarmos na atmosfera de fim de mundo que reinava então na Europa e especialmente na Alemanha. Se Lutero e seus discípulos houvessem acreditado na sobrevivência da Igreja romana, se não tivessem se sentido acossados pela iminência do desfecho final, sem dúvida teriam sido menos intransigentes em relação ao papado; mas, para eles nenhuma dúvida era possível: os papas da época eram encarnações sucessivas do Anticristo. Dando-lhes esse nome coletivo, não imaginam utilizar um slogan publicitário, e sim identificar uma situação histórica precisa. Se o Anticristo reinava em Roma, a história humana aproximava-se do último dia”⁴⁹.

O universo em que a Reforma surge, portanto, é marcado pelo medo. Medo de se estar seguindo uma Igreja que se afastou das diretrizes lançadas pelas Santas Escrituras, medo de se estar afastado da Palavra Divina, medo de não se estar agradando a Deus e, portanto, estar sujeito à Ira Divina. O Deus da segunda metade do século XVI estava muito menos vinculado ao perdão, à compreensão e ao amor incondicional do que à vingança, à intolerância ao erro, à justiça impiedosa. De acordo

⁴⁸ Cf. Constant. *The protestant...* Op. Cit. Pp. 76.

⁴⁹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Pp. 329.

com Delumeau, “a extraordinária importância atribuída na época ao tema do Juízo Final e aos cataclismos que deviam precedê-lo (ou permitir a passagem ao *millenium*) explica-se por uma teologia do Deus terrível, reforçada pelas desgraças em cadeia que se abateram sobre o Ocidente a partir da peste negra. A ideia de que a divindade pune os homens culpados é sem dúvida tão velha quanto a civilização. Mas está particularmente presente no discurso religioso do Antigo Testamento. Os homens de Igreja, aguilhoados por acontecimentos trágicos, estiveram mais do que nunca inclinados a isolá-la nos textos sagrados e a apresentá-la às multidões inquietas como a explicação última que não se pode colocar em dúvida. De modo que a relação entre crime e castigo divino - já neste mundo - tornou-se uma evidência para a mentalidade ocidental. Quase não há tratados sobre a peste ou relatos de epidemias (...) que não a destaquem”⁵⁰.

Robert Muchembled fez uma análise da sociedade francesa na Idade Moderna onde destacou as incertezas na vida cotidiana que se acumulavam desde o século XIV, alavancadas em períodos de guerra e violência - como a Guerra dos Cem Anos - ou em períodos de penúria material, que traziam consigo a fome e a insegurança - durante o papado de Inocêncio VIII ocorreu um fenômeno climático chamado de Pequena Era Glacial, que devastou as colheitas europeias - ou épocas de epidemias - como a Peste Negra que devastou a Europa⁵¹. Se durante os reinados de Francisco I e Henrique II a França não passava por um período de instabilidade, com a morte do marido de Catarina de Médici, o aumento das tensões entre os Guise, os Bourbon e os Montmercy, o fim das disputas pela Itália e o crescimento do protestantismo, a disputa

⁵⁰ Idem. Pp. 335.

⁵¹ MUCHEMBLED, Robert. *Société, cultures et mentalités dans la France moderne (XVIe - XVIIIe siècle)*. Paris: Armand Colin, 1994.

confessional passou a ganhar espaço no interior da sociedade francesa, até culminar no Massacre de Vassy.

Ora, segundo Angelo Brelich, cada fenômeno religioso pode ser observado como uma forma relacional coletivamente construída para mediar a relação entre os homens e o acaso. Esta forma de mediação é construída socialmente como um modo de integrar o conjunto de probabilidades de acontecimentos, sobre as quais não se tem controle, às esferas de conhecimentos constituídos que regem a existência da sociedade em relação àquilo sobre o que ela exerce controle. Sob esta perspectiva, a Reforma e a reação podem ser interpretadas como formas da sociedade francesa de lidar com os problemas e as angústias que perpassam sua vida cotidiana, agravadas pelas tensões políticas e sociais do reino. Isto não significa que esta perspectiva seja uma ‘deturpação da verdade’ ou um falseamento dela, mas antes, que, para a maioria daqueles que vivenciaram o período, estas seriam as fundações de suas ideias sobre a realidade em que viviam. Não uma explicação, mas o fundamento da categoria de verdade para aqueles que fazem parte daquele corpo social⁵².

Encontram-se, portanto, no arcabouço da mentalidade francesa do período, duas crises maiores: uma que surge quando se tem em vista o conjunto de problemas pelos quais passava o reino e esses eram associados à inadequação entre a Igreja romana e a Palavra de Deus; e outra quando se observa a cisão do corpo religioso, a sublevação da ordem e o levante do sectarismo. Ambas as crises são compreendidas a

⁵² “Determinamos o âmbito do fenômeno ‘religião’: incluímos no mesmo – não a partir de uma idéia pré-concebida, mas sim unicamente atendo-nos ao uso corrente do termo – crenças, ações, instituições, condutas, etc., as quais, apesar de sua extrema variedade, nos apareceram como produtos de um particular esforço criador realizado por distintas sociedades humanas, mediante o qual estas tendem a adquirir o controle daquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar aos meios restantes de controle humano”. BRELICH, Angelo. ‘Prolegómenos a una Historia de las Religiones’. In: PUECH, Henri-Charles. *Historia de las Religiones*. Tomo 1, Siglo XXI. Madrí, 1979. Pp. 67.

partir de uma perspectiva que tem como sustentáculo a ideia de que a existência de sua realidade deriva única e exclusivamente de uma vontade divina, cujas únicas e inequívocas representações terrenas seriam a Igreja e a Bíblia. As crises social, política e econômica que se seguem como consequências da Reforma foram entendidas à época, sobretudo, como uma questão de cunho espiritual. Os riscos de ruína terrena não seriam senão fruto do desapontamento divino, do descumprimento de suas vontades. A preocupação de ambas as partes eram válidas no interior de uma perspectiva religiosa, e elas não deixaram de ser relevantes com o fim das Guerras de Religião. Ambas continham em si formas de, através da ação humana, mediar a existência da sociedade e das almas individuais com o futuro desconhecido.

A raiz proselitista e universalista do cristianismo, afinal, surge da preocupação do fiel com a alma do Outro; uma vez que o cristão conhece a verdade sobre a natureza da existência humana, não deveria ele lutar para salvar o máximo de pessoas que pudesse das veleidades mundanas e entregá-las a Cristo? Não seria esta a maior prova de amor ao próximo, torná-lo capaz de ver e aceitar a verdade? Pois, no caso francês, huguenotes e católicos lutaram para fazer com que o Outro aceitasse a verdade. As tensões que se construíram sobre a disputa confessional e que levaram do debate teológico à guerra civil, portanto, estavam carregadas tanto da necessidade de se criar uma unidade religiosa, por parte dos católicos, quanto pela necessidade de se criar uma nova igreja capaz de cumprir com os mandamentos postos nas Sagradas Escrituras.

Ora, quando proclamaram o édito de Saint-Germain, Catarina de Médici e o chanceler francês Michel de l'Hopital, em janeiro de 1560, buscavam estabelecer

condições de convivência para ambas as facções belicosas. Catarina fora educada em Florença e, como já dito, temia os riscos que a dinastia Valois corria tanto com a ascensão dos Guise quanto com o aumento das tensões confessionais; Michel de l'Hopital, seu principal aliado, estudou direito em Pádua e atuou em Bolonha e Roma antes de voltar ao seu país de origem. Nesse sentido, não é que fossem menos católicos que os Guise, mas, a cultura política da península itálica já neste momento possuía uma longa tradição de pensadores que viriam a ser chamados, posteriormente, de realistas políticos⁵³. Florença e Pádua (cuja universidade, protegida por Veneza, tem até hoje como lema “*Universa universis patavina libertas*” ou “a liberdade de Pádua é universal e para todos”) enfrentaram a Igreja romana para que se mantivessem independentes e, desta forma, desenvolveram uma forma de se pensar a política que pudesse assegurar sua liberdade sem que necessariamente se abandonasse suas convicções religiosas⁵⁴.

Quando protestantes formaram o que se chamou de Conspiração de Amboise, em 1560, para afastar Francisco II da influência dos Guise⁵⁵ ou quando o Duque Francis de Guise atacou os protestantes de Vassy, em 62, ambos os partidos agiram

⁵³ POCOCK, John. G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

⁵⁴ Idem. Pp. 50: “[Se os cidadãos florentinos] pensassem que a matriz de todos os valores fosse uma hierarquia universal, eles não estariam dispostos a se organizarem em um corpo soberano e independente formado por ‘tomadores de decisões’. O cidadão necessita ter uma teoria do conhecimento que lhe possibilite grande latitude para decisões públicas sobre eventos públicos. Tentar erigir um modo cívico de se viver sobre fundações epistemológicas que permitem o reconhecimento apenas de uma ordem universal e de tradições particulares seria muito limitador. Pode-se dizer que a história do pensamento político florentino é uma história de uma marcante mas parcial emancipação destas limitações”.

⁵⁵ CROUZET, Denis. ‘A law of difference in the history of difference - The First Edict of ‘Tolerance’’. In: LONG, Kathleen P (org.). *Religious differences in France: Past and Present*. Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 2006. Pp. 1: “Depois que Henrique II morreu em 1559 por conta de um acidente em uma justa, seu sucessor, Francisco II, de quinze anos (e o qual era casado com Mary Stuart, sobrinha de Henrique do Duque François de Guise), caiu sob o controle da família Guise. Uma tentativa protestante, em março de 1560, para retirar Francisco II das mãos dos Guise (chamada de Conspiração de Amboise) foi suprimida de maneira sangrenta pelo Duque de Guise. Os Guise e seus seguidores se utilizaram da ocasião para retratar todos os protestantes como traidores da Coroa”.

antes de acordo com fidelidade à sua visão sobre a importância de, respectivamente, se dirimir a influência de uma Igreja corrupta e de seus asseclas ou de se proteger a unidade religiosa no interior do reino. O édito pragmático de Catarina e de l'Hopital, que buscava fazer conviver dois grupos políticos que rivalizavam por conta de ideias que não poderiam ser resolvidas sob o âmbito religioso, não só foi desobedecido: ele teria causado o massacre de Vassy.

De acordo com Crouzet,

“em dezembro de 1560, Francisco II morreu e seu irmão de onze anos, Carlos IX, assumiu o trono; sua mãe, Catarina de Médici se declarou regente e expulsou a família Guise da corte. O objetivo primário de Catarina era restaurar a ordem no reino; ela tentou repetidamente mediar [as relações] entre os líderes católicos e protestantes, cujas posições já haviam se endurecido, particularmente no malsucedido Colóquio de Poissy, em setembro de 1561. Estas tentativas de mediação culminaram no édito de janeiro em 1562. Infelizmente, o massacre de Vassy em 1 de março de 1562, no qual tropas lideradas por Francisco, duque de Guise, massacraram protestantes indefesos, pode ser visto como uma resposta a este édito, bem como o estímulo para a primeira Guerra de Religião (8 de abril de 1562)”⁵⁶.

O édito de Sain-Germain buscava apaziguar as revoltas e eliminar os problemas envolvendo a religião, algo que já se vinha tentando fazer em diversos lugares da Europa desde a proclamação da Reforma. Uma resposta política a um problema religioso que acabou guiando a França à mesma guerra que tentava evitar, tanto por acabar revoltando os católicos, quanto por não ser capaz de conferir verdadeira proteção aos protestantes⁵⁷. Os nobres católicos assumiam que o édito legitimava a ruptura com a tradição de unidade religiosa, legitimava a perigosa heresia. Os nobres protestantes, sob o lume da insuficiência das garantias do édito e partindo de sua

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Ibidem, pp. 2-3.

renovada perspectiva religiosa, passaram a questionar com maior vigor todas as suas velhas adesões e laços de lealdade⁵⁸.

Mas não teriam as ações políticas da nobreza causado, portanto, as Guerras de Religião? Os eventos levam a crer que, na verdade, as reações da nobreza podem ter catalisado um processo de conflito religioso no interior da cultura francesa moderna, mas que este processo não esteve sob controle de maneira alguma da nobreza. A alta política fez parte do conflito, mas não *foi* o conflito. Antes mesmo do massacre, já haviam ocorrido diversos enfrentamentos. Vassy marcou o momento, contudo, em que os Guise tomaram para si a prerrogativa de fazer valer a tradição constitucional sem que a Coroa lhe tivesse dado poder para tanto. A sequência de acontecimentos que levaram à São-Bartolomeu, por outro lado, marca a incapacidade dos Valois de apaziguarem o país, quer por conta de suas próprias fragilidades, quer por conta da força dos outros poderes que dividiam o reino⁵⁹.

Ao mesmo tempo em que as tensões se construía, deve-se notar que o significado da violência que se cometeria ao Outro está inscrito em um panorama que a glorifica; o herege e o corrupto, ao colocarem em risco o bem-estar coletivo, não só não

⁵⁸ Cf. Constant. *The protestant...* Op. Cit. Pp. 82: “A conversão ao protestantismo trouxe consigo a descoberta de uma nova identidade que colocava em questão todos os velhos laços. Como resultado, a adesão ao conflito militar para os convertidos era tanto um dever que acreditavam ter para com a causa, bem como uma necessidade sacra por guerra. Suas escolhas políticas eram inspiradas em fontes diversas e por vezes contraditórias: bíblica, romana, inglesa e aristocrática. Seus objetivos iam desde [a luta por] uma confederação de cidades livres e províncias aliadas até uma monarquia forte de caráter capetíngio. Em sua maior parte, os nobres protestantes buscavam garantias políticas mais fortes e liberdades mais abundantes. Eles acreditavam que o poder apenas poderia derivar de um contrato similar ao pacto do Velho Testamento.”

⁵⁹ KNECHT, Robert. *The French Religious Wars 1562-1598*. Oxford: Osprey Publishing, 2002. Pp. 91: “Constitucionalmente, as guerras causaram um dano terrível à monarquia francesa, revelando todas as suas fraquezas fundamentais. Ainda que os monarcas clamassem poder absoluto, sua efetividade dependia parcialmente da pessoa do monarca e parcialmente do apoio que ele poderia esperar da nobreza. Ao escancarar estas fraquezas, particularmente as inadequações do sistema fiscal, as guerras apontaram para as reformas que foram feitas por Henrique IV e seus sucessores. A longo prazo, as guerras serviram para fortalecer a monarquia ao forçar que se ajustasse e reformasse”.

merecem perdão e não só não mereceriam qualquer forma de piedade: com o tempo, passa a ser dever do fiel atuar violentamente em nome de Deus. Não era, afinal, com violência que Deus agira durante todo o Velho Testamento e não era esta mesma violência que exigia de seus fieis no próprio livro?

Crouzet refletiu:

“A luta prevista por Deus para o fim dos tempos não seria em um momento em que os seguidores de Satã confrontariam os profetas de Deus? (...) A vingança de Deus, assim dramatizada, é uma vingança sacra, signo da imersão da violência coletiva no interior de um pensamento escatológico”⁶⁰.

Contradizendo a ideia de Natalie Zemon Davis, que escrevera que a intenção última dos rituais de violência no século XVI seria o de livrar a comunidade de uma contaminação, de uma impureza, Crouzet concluiu que a aplicação da violência seria uma forma de revelar os agentes do Adversário, de identificar o grupo rival como monstros, de desumanizá-los. O herege ou o corrupto, ambos não poderiam ter sido feitos à imagem e semelhança de Deus; dispensar a divina violência seria uma forma de revelar sua imundície⁶¹.

Davis parece estar plenamente correta, contudo, quando, em seu *Ritos da Violência*, destacou que o levante religioso popular nada tem de ingênuo ou caótico; o povo sabe exatamente o que está fazendo e se vê na certeza de que, sem sua atuação, não seria possível acertar os rumos corretos do corpo social. Seu comportamento é legítimo e está inserido no drama ritualístico que comporta a tensão entre o tempo mundano e o tempo do julgamento; independentemente do resultado de

⁶⁰ Cf. Crouzet. *Les guerriers...* Op. Cit. Pp. 253.

⁶¹ Idem. Pp. 253-255.

sua rebelião, a justeza e precisão de sua atuação lhe garantirá a eternidade no reino dos céus⁶².

Na França, as Guerras de Religião tiveram seu início em um massacre e chegaram a seu momento mais agudo em outro. Depois dos assassinatos iniciados com o casamento de Marguerite e Henrique de Bourbon, diversos outros massacres se seguiram. Independentemente de quem tenha tentado assassinar Coligny, de quem tenha dado a ordem para que o morticínio em Paris se iniciasse, é o desprezo pela condição humana do Outro e a sacralização da violência, que fizeram com que morressem mais de dois milhões de pessoas do Édito de Saint-Germain ao Édito de Nantes, em 1598, marco final das Guerras de Religião⁶³.

A fraqueza da Coroa, a fragilidade da coesão social, os perigos da intolerância religiosa, a violência sacralizada, tudo isso deixou profundas e indeléveis marcas na obra de Bodin. Assim como Michel de l'Hopital no começo de seu percurso acadêmico, Bodin também estudou em Toulouse. Bodin, contudo, não foi para a Itália e leu o realismo político n'O *Príncipe* com horror. Se Catarina e de l'Hopital, com o édito propuseram a paz de forma política e pragmática, Bodin percorreu, ao longo de suas obras, um outro caminho.

⁶² DAVIS, Natalie Zemon. 'Ritos da Violência'. In: DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

⁶³ Cf. Knecht. Op. Cit. Pp. 91: "Dois fatos necessitam ser levados em consideração quando se pensa sobre as guerras civis. O primeiro é que elas não foram contínuas, mas pontuadas por intermissões pacíficas. Segundo, que nem todas as partes da França foram afetadas igualmente. Algumas regiões, como a Normandia, passaram por muitas lutas, enquanto outras, como a Bretanha, foram em sua maior parte poupadas. Ainda assim, as guerras causaram, em geral, sérias dificuldades por atrapalharem a normalidade das atividades econômicas. (...) Não que as guerras sejam culpadas por todas as dificuldades enfrentadas no período. De 1500 em diante, a população francesa cresceu mais do que a produção de comida, parcialmente devido a dificuldades tecnológicas e parcialmente por conta de mudanças climáticas. (...) Três colheitas ruins sucessivas poderiam causar fome, que, por sua vez, facilitariam para que se espalhassem pragas e outras doenças. (...) Lutas apenas não poderiam ser as únicas causadoras de mortes durante as guerras; fome e doenças também foram responsáveis. O total de mortos no período foi estimado em torno de dois milhões a quatro milhões."

b. As bruxas e as fogueiras.

Quando Heinrich Kramer e Jacob Sprenger (cujo papel na elaboração do trabalho é tido ora por secundário, ora por inexistente) publicaram o *Malleus Maleficarum*, em 1489, a perseguição a bruxas na Europa já não era algo novo. Este tratado notabiliza, no entanto, um marco do fenômeno que vem a perpassar a cultura europeia a partir de então, se não por sua centralidade ou por seu impacto imediato, por sua difusão e pela influência que lançou tanto sobre os futuros ‘demonólogos’, quanto nos estudos acerca a caça a feiticeiras⁶⁴. Não por acaso, a primeira questão que a obra se propõe a responder é ‘se a crença sobre a existência de tais seres como as bruxas seria parte tão essencial da fé católica a tal ponto que a obstinação em manter opinião oposta tem manifesto sabor de heresia’⁶⁵.

É certo que, se havia questionamento sobre a existência das bruxas, esta dúvida não derivava dos mesmos princípios que virão a fundamentar os questionamentos que surgirão séculos mais tarde; contudo, o que fica claro é que, quando Kramer e Sprenger escreveram, havia necessidade de se sustentar não só que a bruxaria existia e era parte fundamental do catolicismo, mas que questioná-la seria o mesmo que questionar, por exemplo, a natureza divina do corpo de Jesus Cristo, como fizeram os arianos. Uma defesa tão vigorosa - ou uma ameaça tão formidável - não teria razão de ser caso fosse unânime e inquestionável a crença total ou a descrença completa na

⁶⁴ Ainda que, por um lado, a influência desta obra tenha sido menor do que a ela atribuíam quando se pensava que ela teria sido a principal responsável pela disseminação das ideias que fundamentavam a perseguição a bruxas, não se pode negar que o número de edições (vinte, entre sua publicação e 1520 e mais dezesseis entre 1574 e 1669) pode demonstrar tanto o interesse dos editores em divulgar o seu conteúdo quanto o possível interesse do público leitor.

⁶⁵ KRAMER, Heinrich e SPRENGER, Jacob. *The Malleus Maleficarum*. Nova Iorque: Cosimo Classics, 2007. Pp. 1.

capacidade das bruxas. A importância de se demonstrar a existência de bruxas como abertura da obra parece deixar claro que o primeiro adversário dos autores seria o ceticismo de seu público – e este não era um ceticismo sequer orientado pelos princípios da ciência moderna que mal começavam a ser discutidos.

Os argumentos contrários apresentados e refutados pelos autores da obra, na verdade, estavam inseridos no próprio interior da crença religiosa. Seria possível, portanto, não acreditar na bruxaria partindo de uma (ação que se configurava cada vez mais como “perigosa”) racionalização argumentativa que elencava exclusivamente causas e ideias atreladas aos dogmas religiosos do cristianismo⁶⁶. No entanto, no final do século seguinte, as bruxas passaram a ser percebidas como um perigo real que recairia como uma sombra sobre toda a cristandade - tendo por base ideias que também poderiam tanto ser questionadas (desafio perigoso, como já apontamos) como aceitas a partir de dogmas do cristianismo.

Apesar de ter se espalhado com força por toda a Europa, o cristianismo não obliterou por completo todas as crenças, tradições e costumes locais: absorvidas em seu interior para, de algum modo, impor-se e viabilizar-se, mesmo quando, em seu progressivo enrijecer-se, o cristianismo fez com que estas entrassem em contradição com os dogmas da Igreja. Neste conflito entre práticas e convicções populares e a ritualística e a teologia cristã afirmando-se de forma cada vez mais ortodoxa, a primeira se viu ora atacada diretamente, ora subposta, ora desnaturalizada pela segunda. Ora, a Inquisição foi criada no século XIII pelo papa Gregório IX para combater as heresias e garantir que os ensinamentos e ordenamentos da Igreja fossem seguidos de acordo com as decisões da Santa Sé. Durante o processo de exportação e manutenção de

⁶⁶ Idem. Pp. 1-12.

sua fé, os clérigos de Cristo trabalharam para que crenças e ritos das populações locais fossem destruídos, obliterados - “sobreposição dos temas, das práticas e imagens cristãs aos correspondentes antecessores pagãos” - ou desnaturalizados - “a conservação mais ou menos parcial das formas, acompanhada de uma profunda e radical mudança de significados”⁶⁷.

De qualquer modo, todavia, as heranças pagãs persistiram por toda a Europa, especialmente em zonas periféricas, afastadas e/ou de difícil acesso. O “folclore disperso de superstições dos camponeses”⁶⁸, carregado de raízes tradicionais muitas vezes oriundas de períodos anteriores à chegada do cristianismo às florestas, montanhas e aos campos europeus, passou por processos de tradução para o interior do cristianismo que deslocaram significados e ideias até que neutralizassem seu caráter possivelmente herético e reencontrassem sentido entre o paradigma cristão. A crença nos poderes místicos das curandeiras, das feiticeiras e mesmo no caráter misterioso do feminino foi aprimorada junto às ideias de feitiçaria de raiz demoníaca esboçadas na Bíblia e aguçadas pela misoginia marcante da obra Aristotélica⁶⁹.

Marienne Closson, no primeiro capítulo de *L’Imaginaire démoniaque en France (1550-1650): genèse de la littérature fantastique*, apresentou um estudo sobre algumas figuras mitológicas da cultura europeia que foram associadas com a ideia de bruxaria como Medéia e Circe, bem como poemas antigos que evocavam feiticeiras ora aterradoras, ora sensuais, concluindo que o imaginário de fantasias macabras acerca da feitiçaria teria introduzido uma “dimensão inquietante à caricatura da mulher”, uma

⁶⁷ LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen Age: Temps, travail et couture en Occident*. Paris: Gallimard, 1977. Pp. 230.

⁶⁸ Cf. Trevor-Roper. Op. Cit. Pp. 74.

⁶⁹ CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios - A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006. Pp. 165.

tal dimensão em que agora se poderia testemunhar a participação ativa do gênero feminino nos momentos de violência que os textos mitológicos manifestam. Assim, os poetas gregos, envolvidos na trama que eles próprios teceram, cobririam a feiticeira de anátemas, de modo que seus textos passariam a servir como o exorcismo de uma figura de pesadelo, a mulher que *comete* violência, figura que será cada vez mais percebida como diabólica e perigosa⁷⁰.

A esposa de Jasão e sua tia não eram vistas pelos pensadores do século XVI como meras personagens de um drama ou conto de fadas, mas antes como figuras históricas; na *Demonomania*, Bodin escreveu que aquilo que Homero teria dito sobre a feiticeira Circe, isto é, que teria transformado os companheiros de Ulisses em porcos, não seria uma fábula, pois “mesmo Santo Agostinho, nos livros da Cidade de Deus, recita a mesma história, ainda que ela nos pareça estranha”⁷¹, assim como afirma que “a História nos demonstra que as feitiçarias não são males novos, pelo contrário (...). Pode-se ver, antes e depois da guerra de Troia (...), as feitiçarias cruéis de Medéia, as transformações de Circe e de Proteus e as necromancias tessalônicas”⁷².

Segundo Brian Levack, a apresentação de Medéia enquanto personagem em um dos *Epodos* de Horácio trazia consigo diversas características que haviam sido delineadas em obras anteriores sobre a mesma personagem e estes atributos teriam contribuído para com representações de feiticeiras por dramaturgos e poetas romanos e da Renascença. Passagens do *Asno de Ouro* do escritor latino Apuleio – bem como sua defesa da magia em um tribunal romano, a prática de magias para conquistar o

⁷⁰ CLOUSSON, Marienne. *L'Imaginaire démoniaque en France (1550-1650): génese de la littérature fantastique*. Genebra: Droz, 2000. Pp. 77-131.

⁷¹ Cf. Bodin. *De la Démonomanie...* Op. Cit. Pp. 99v.

⁷² Idem. Pp. 119.

amor de outrem e maldições lançadas sobre adversários em competições esportivas são importantes provas da presença da bruxaria no imaginário greco-romano e, se o Renascimento trouxe à tona o interesse pelas obras deste passado longínquo, também trouxe à luz algumas das crenças e costumes dos antigos⁷³.

No horizonte do pensamento dos pensadores do século XVI, o Renascimento teria possibilitado a compreensão da *Ilíada* e da *Odisséia* como obras que poderiam ser traduzidas segundo os paradigmas cristãos; neste sentido, redescobertos os feitiços antigos e a bruxaria dos antepassados, eles não eram compreendidos em seu contexto histórico, mas antes, no interior do contexto das crenças do cristianismo⁷⁴. O próprio Antigo Testamento narra a história da Bruxa de Endor, mas a bruxa que vemos é bem diferente da bruxa que vem a ser discutida e caçada na Idade Moderna. O rei Saul, supostamente o primeiro rei do antigo reino de Israel, vendo-se diante do ataque iminente dos filisteus e incapaz de obter um sinal divino para ter uma ideia sobre qual seria o melhor curso de ação a tomar, decidiu se consultar com uma bruxa, mesmo depois de ter expulsado todos “aqueles que possuíam espíritos familiares e magos” de seu reino. Para tanto, pediu para que seus servos encontrassem alguém no reino que ainda possuiria um “espírito familiar”. Seus servos disseram então que teriam

⁷³ LEVACK, Brian P. *The Witchcraft Sourcebook*. Londres: Routledge, 2004. Esta obra, de caráter fundamental para o estudo da história da bruxaria, traz consigo excertos de documentos de diversos períodos ao longo da história da civilização Ocidental que tratam de pensar, discutir ou apresentar a bruxaria. Em sua primeira parte, formada pelos primeiros sete capítulos, o autor expõe trechos de obras que falavam sobre a prática ou a percepção que se tinha sobre a bruxaria na Antiguidade.

⁷⁴ A reinterpretação de corpos mitológicos alternativos dentro da cosmologia cristã foi um movimento realizado, sobretudo na tradição renascentista, desde seus momentos iniciais – com Lorenzo Valla e sua crítica à doação de Constantino – teria, na verdade, possibilitado a reinserção dos fatos em seu contexto. Dentro de seus limites, foi a nascente perspectiva filológica, isto é, contextualista, uma das principais facetas do movimento intelectual que caracterizou o Renascimento (ver PANOFSKY, Erwin. *Renaissance and Renaissances*. Nova Iorque: Harper & Row, 1972). Legado do que se poderia chamar de período renascentista, o reiterado contato com as civilizações antigas, ao entrar em consonância com a resiliência do cristianismo em sua des-historificação e ressemantização da alteridade, acabaram por dar ensejo ao surgimento de pensadores como Bodin, cuja preocupação metodológica com a história humana se confunde tanto com sua formação jurídica quanto com sua heterodoxa orientação religiosa.

encontrado alguém em Endor, uma vila canaanita na Galileia, que poderia ajudá-lo. Disfarçado, Saul foi se encontrar com ela e pediu para que ela, com a ajuda de seu “espírito familiar”, trouxesse diante deles Samuel, antigo juiz hebreu. Depois que Samuel se mostrou e revelou o futuro infeliz de Saul e se foi, a bruxa ainda alimentou o rei e os servos que este trouxera consigo antes que ele fosse embora. O Rei Jaime VI da Escócia, Lutero e Calvino reinterpretaram este evento, por exemplo, não de acordo com as próprias concepções de bruxaria do período em que foi descrito, mas, antes, de acordo com a cosmologia moderna; não por acaso, escreveram, de modo geral, que a bruxa de Endor não teria trazido Samuel de volta à vida, mas antes, teria se comunicado com o demônio⁷⁵. De modo similar, os laços de Medéia e Circe com o restante do corpo religioso sobre o qual suas histórias estavam fundadas foram diluídos e suas histórias passaram a ter significação sob uma perspectiva que as une a Eva.

Eva, a tola que se deixou cair em tentação e mordeu a maçã proibida; Medéia, a mulher megera que manipulou e desgraçou secretamente a vida do marido e Circe, a misteriosa e traiçoeira eremita que vivia cercada de animais e ameaçava transformar invasores em parte de seu rebanho. Nesta interpretação cristã, cada uma delas estaria entregue ao diabo, seja por sua ingenuidade, seja por sua maldade. Eis o círculo de bruxas tão bem representado em desenho por Hans Baldung – em que uma jovem, uma mulher e uma anciã estão representadas em postura contorcida – e analisado por Stuart Clark em *Pensando com Demônios*:

“A representação da bruxaria de Baldung – em que a inversão natural era um sinal de preposteridade cultural – era, na verdade, comum entre os autores sobre bruxaria dos séculos XVI e XVII (...). As crenças em bruxaria, como também eram dependentes do princípio inversivo, expunha os dois

⁷⁵ Idem. Primeiro capítulo, sobre a bruxa de Endor.

lados daquela natureza contraditória do princípio. Na primitiva Europa moderna, pensava-se que a bruxaria tinha uma existência objetiva com toda a certeza que qualquer sistema de conhecimento pode transmitir. Não deveríamos subestimar as convicções dos que acreditavam em sua real possibilidade. Seus padrões de inversão eram igualmente aceitos como objetivamente presentes nas práticas concretas. Eles eram identificados (plausivelmente, como veremos) com a origem da bruxaria num demonismo rebelde e paródico – uma forma demoníaca de desregramento. Aqui residem as características integradoras, familiarizantes e, no final, conservadoras de ‘conhecer bruxas’⁷⁶.

Clark utiliza-se do termo *conhecer bruxas* para tentar traduzir a ideia de veracidade contida nas crenças sobre bruxaria; de acordo com o autor, o termo *acreditar* pareceria trazer consigo uma dúvida imanente, uma incerteza ou possibilidade de questionamento que, ainda que existissem (e, por isso, as ameaças de Kramer e Sprenger no *Malleus*), não eram amplamente compartilhadas. Os indivíduos da Idade Moderna, em geral, não só *acreditavam* na existência de bruxas; eles *sabiam* da existência de bruxas assim como experimentavam cotidianamente a existência de Deus, do Diabo e de demônios⁷⁷. Se a Bíblia mesmo confirmaria a existência da feitiçaria, seria mais natural *sabê-la*, como se *sabia* verdadeiro o restante de seu conteúdo, do que *acreditar* nela⁷⁸.

⁷⁶ Cf. Clark. Op. Cit. Pp. 40-60.

⁷⁷ Idem. Pp. 27-36.

⁷⁸ Sobre a crença e a descrença no século XVI, não se pode deixar de lado a seguinte obra: FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI – A religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Dela, cabe citar a passagem: “Cada civilização com suas ferramentas mentais; mais ainda, cada época de uma mesma civilização, cada progresso, seja das técnicas, seja das ciências, que a caracteriza – com suas ferramentas renovadas, um pouco mais desenvolvidas para certos empregos, um pouco menos para outros. Ferramentas mentais que essa civilização, que essa época não está segura de poder transmitir, integralmente, às civilizações, às épocas que lhe vão suceder (...). Elas valem para a civilização que soube forjá-las; valem para a época que as utiliza; não valem pela eternidade, nem para a humanidade: nem sequer pelo decurso restrito de uma evolução interna de civilização... Tratando-se dos homens do século XVI, nem suas maneiras de raciocinar nem suas exigências de provas são as nossas. Elas não são nem sequer as maneiras de raciocinar, as exigências de prova de seus netos (...).” Pp. 143. Segundo Febvre, a necessidade de experimentação, no século XVI, era menos relevante, para a formulação paradigmática, do que ouvir alguém relatar algo; se um indivíduo contasse a outro sobre o que ouviu dizer sobre um fato desconhecido, este outro não teria, como reação, a necessidade de apurar este fato a partir de seu próprio senso crítico. Neste sentido, *sabia-se* aquilo que o outro dizia.

Apesar disto e da desconfiança dirigida às mulheres no período, não se pode dizer que o processo que culminou com a *witchcraze*, como a denominou Hugh Trevor-Roper, fosse um fenômeno única, exclusiva e puramente misógino⁷⁹. Lara Apps e Andrew Gow estudaram o tema dos bruxos masculinos em *Male Witches in Early Modern Europe* e, em sua conclusão, escreveram que

“em lugar algum [Kramer] e Sprenger dizem que todas as bruxas são mulheres ou sugerem que a renúncia à fé não é comum a todas as bruxas, sejam do gênero masculino ou feminino. Nós podemos inferir de seus argumentos que a explicação que concerne às mulheres bruxas é baseada não apenas em estereótipos tradicionais de mulheres, mas também em um elo conceitual anterior entre fraqueza, especialmente a fraqueza intelectual, e a bruxaria. Este elo constitui o coração do conceito do início da Idade Moderna acerca da bruxa e da feminilização da bruxaria. De acordo com a lógica das percepções cristãs que relacionavam magia ao diabólico (o ‘conceito elaborado’), bruxas seriam necessariamente fracas de mente, pois elas ou procuravam pelo Diabo, ou eram seduzidas e enganadas por ele e por sua própria vontade se tornavam suas servas. Tanto homens quanto mulheres poderiam ser intelectualmente fracos e, portanto, ambos poderiam ser arregimentados pelo Diabo; todavia, como este tipo de fraqueza vinha sendo observado desde a antiguidade como uma falha particularmente feminina, a bruxaria acabou sendo inevitavelmente feminilizada⁸⁰”.

Assim, se a misoginia representava o elo entre a feminilidade e a bruxaria, não o era por uma relação recém-descoberta, mas anteriormente fundada na percepção de gêneros do período; neste sentido, o fenômeno da caça às bruxas não era nada inovador. Em geral, temos diversos indícios de que a sociedade do início da Idade Moderna era misógina; neste sentido, os ideólogos da caça e seus aliados seguiram tradições milenares e o fato de que aproximadamente somente vinte por cento dos acusados eram homens está antes relacionado a elas do que a um novo

⁷⁹ PURKISS, Diane. *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. Londres: Taylor & Francis, 2005. Pp. 7-11.

⁸⁰ APPS, Lara e GOW, Andrew. *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester: Manchester United Press, 2003.

desenvolvimento do século XVI⁸¹. Segundo Apps e Gow, as mulheres estariam mais propensas a serem seduzidas com sucesso pelo Diabo, mas sua atenção a elas não seria exclusiva. Rolf Schulte escreveu que, por conta da tradução alemã luterana de Êxodo 22:18, ('a feiticeira não deixará viver') e a aplicação do gênero feminino ao termo (ao invés de se utilizar de um genitivo neutro ou masculino), nas comunidades protestantes, era muito mais comum que se pensasse na bruxaria a partir do gênero feminino do que nas comunidades católicas, mas que nem mesmo entre protestantes esta perseguição seria exclusivamente às mulheres⁸².

É certo, claro, que o pavor institucionalizado do patriarcado também encontrava catarse na perseguição e destruição destas perigosas mulheres; a relação dos indivíduos modernos com as ideias acerca do gênero feminino era marcada pela ambiguidade e pela tensão. Media-se a mulher por suas capacidades domésticas e maternas; a bruxa seria o duplo maligno da boa mãe e dona-de-casa⁸³, uma derivação da fraqueza feminina que se manifestava em sua incapacidade de atender suas virtuosas atribuições. O bruxo era o homem fraco seduzido pelo demônio; neste sentido, a bruxaria esteve menos associada a suas atividades diárias ou sua função social do que a suas características individuais - mesmo quando diabólico, não necessariamente se tornava pior trabalhador ou pior provedor. A ideia de bruxaria estava intimamente vinculada às expectativas que a sociedade produzia acerca do gênero feminino; fosse pouco materna ou excessivamente insubordinada, por certo contaria com a desconfiança tanto dos homens quanto, principalmente, de outras

⁸¹ Idem, pp. 25-32.

⁸² SCHULTE, Rolf. 'Men as Accused Witches in the Holy Roman Empire'. In: ROWLANDS, Alison. *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

⁸³ Cf. Purkiss. *Witch in History...* Op. Cit. Pp. 91-118.

mulheres⁸⁴. Tendo isto em vista, observa-se que também era mais fácil descobrir e identificar bruxas do que bruxos; sabia-se mais claramente o que se esperar de uma mulher dada aos diabos em sua vida pública e as formas como se manifestava sua aliança com Satã, mas não se tinha certo o que se esperar dos homens demoníacos quanto a seu comportamento em sociedade.

Acreditou-se por muito tempo que as mulheres teriam sido as únicas a ser condenadas e mortas por crime de bruxaria, mas homens também o foram. Amman-Doubliez escreveu que algumas das primeiras fogueiras que se acenderam, em uma das regiões montanhosas da França, teriam sido utilizadas para punir exemplarmente homens acusados de bruxaria, como ocorreu no caso de Martin Bertod⁸⁵. A diferença maior entre estes primeiros eventos e o fenômeno que vem a se manifestar algum tempo depois é que, anteriormente, procurava-se por indivíduos que realizavam seus malefícios, enquanto, depois, passou-se a buscar pelos membros de uma espécie de sociedade secreta e conspiratória que infiltrava e corrompia as comunidades europeias. Segundo o mesmo autor, a caça a feiticeiras teria se tornado uma realidade “no começo do século XV dentro das dioceses alpinas. Não se perseguia mais somente pessoas isoladas acusadas de lançar seus feitiços, mas se procurava um grupo, uma

⁸⁴ Idem. Pp. 408-432. Purkiss afirma que o papel social da mulher no período não era definido por ela, mas definido pelo homem e que a bruxa transgredia a linha traçada pelo patriarcado para o gênero feminino. Mulheres que se encontravam dentro destes limites atacavam estas transgressoras tanto quanto ou ainda mais do que os homens de uma sociedade. Não se trataria, portanto, de uma guerra entre os gêneros, mas de uma busca pela reafirmação da norma.

⁸⁵ AMMANN-DOUBLIEZ, Chantal. *Les chasses aux sorciers en Valais au Bas Moyen Âge - Deux sorciers du val d'Anniviers à la fin du XVe siècle: les notaires Pierre et Nycollin de Torrenté*. Martigny: Annales valaisannes, 2003. Pp. 132: “Contrariamente a uma ideia bastante disseminada, as mulheres não foram as únicas vítimas, os homens também eram queimados. Assim, em 31 de janeiro de 1428, Martin Bertod, originário do vale de Hérens, foi colado sobre a fogueira em Sion. Quinhentas pessoas assistiam à sua condenação pelos burgueses de Sion sobre o Grand-Pont e depois a multidão aumentou para milhares de pessoas, reunidas à margem do Rhône para ver este castigo que se queria exemplar. Martin Bertod foi julgado culpado de ter utilizado sortilégios, de ter cometido crimes de bruxaria e mesmo de ter dado veneno a diversas pessoas”.

seita que, por suas práticas malignas e suas artes diabólicas colocavam em risco a comunidade de fiéis”⁸⁶.

Martin Bertod fora uma das primeiras vítimas de um processo persecutório que teria durado de 1428 a 1436 na diocese de Sion e que, apesar de suas particularidades e especificidades, alicerçaram a prática e o discurso dos primeiros pensadores da demonologia moderna, como os autores que inspiraram a obra de Kramer e Sprenger. Nos anos de 1430, no texto de Hans Früden já se lançavam certas concepções e definições que viriam a ser repetidas futuramente, inclusive na obra de Jean Bodin, como a associação entre bruxaria e heresia e sua definição de que o bruxo ou a bruxa seria o indivíduo que, em um momento de fraqueza, cede à tentação vinda de um espírito maligno que lhe promete a riqueza, o poder ou os meios para se vingar de seus inimigos, e aceita a realização de um pacto. Também em Früden já se manifestavam ideias acerca da licantropia e de reuniões entre bruxos e bruxas, noções que terão repercussões especialmente fortes nas discussões dos demonólogos do século seguinte⁸⁷.

Na Irlanda, em 1324, a Dama Alice Kyteler foi julgada por um tribunal, acusada de bruxaria. O mago ritualista, tipo bastante presente no imaginário medieval - manifesto, por exemplo, nas narrativas que versavam sobre Merlin - não era perseguido no período como viriam a ser perseguidas as bruxas posteriormente⁸⁸. De fato, ser um mago ritualista não caracterizaria crime hediondo *per se*; praticar o

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Idem. Pp. 133.

⁸⁸ Sobre os gnósticos herméticos, exemplo mais marcante de magos ritualistas, recomenda-se a leitura de YATES, Francis A. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

maleficium, ou seja, fazer o mal por ‘meios místicos’⁸⁹, contudo, era passível de punição. No processo acusatório, inúmeras das características associadas aos magos ritualistas de então foram listadas para provar que a Dama Alice seria capaz de realizar os atos que era acusada de ter cometido - ser filha de um incubo, utilizar-se de poções, pós, loções e unguentos, fazer com que homens se apaixonassem por ela, entre outros. Entretanto, o caso trazia um número notável de inovações que não eram usuais em casos de julgamentos de magos ritualistas do século XIV e que seriam reencontrados muitas vezes durante os séculos seguintes. Nas palavras de Brian Levack:

“a natureza coletiva do crime, os encontros noturnos de Dama Alice e seus associados e sua completa rejeição da fé cristã foram todos trazidos do estoque de invectivas que os escritores monásticos haviam escrito sobre hereges no continente europeu durante os dois séculos anteriores. O oficial que processou estas feiticeiras foi bem-sucedido em integrar tais discursos contra os hereges com as acusações tradicionais que eram feitas contra magos ritualistas, dando-nos uma ideia do que seria a bruxa do século XV. O fato de que estas feiticeiras eram mulheres, diferentemente da maioria dos magos ritualistas, faz com que a antecipação de certas acusações [que viriam a ser imputadas contra as bruxas] sejam ainda mais marcantes (...). Apesar disso tudo, a descrição das atividades [que as bruxas realizavam em grupo] ainda não continham todos os elementos que [virão a compor] o sabá de bruxas”⁹⁰.

Muito embora a magia fosse vista, durante a Idade Média e mesmo na Idade Antiga sob certa desconfiança, ela nem sempre incitou a fúria e o zelo de perseguidores, mesmo na cristandade. Segundo Adone Agnolin, o cristianismo, ao se

⁸⁹ Este termo aqui posto está sendo utilizado conforme a definição de Brian Levack; no entanto, para que se tenha em vista uma crítica da categoria de ‘místico’, pode-se observar SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1965. Segundo o autor, entre as formas de expressão religiosa na Grécia Antiga, podemos elencar uma forma mais pública, coletiva e contemplativa, a que se poderia chamar de Olímpica, e uma forma que concebia uma ampla interatividade entre as divindades, o cosmos e os seres mundanos. O misticismo grego acaba por servir como uma alternativa à religião pública. Neste sentido, esta categoria acaba não sendo a mais apropriada para tratar da acusação de uma possibilidade de interação com o extra-humano que está mais articulada com o crescimento da importância da distinção entre magia natural e magia maléfica ao final da Idade Média e no início da Idade Moderna. Pp. 17-32.

⁹⁰ Cf. Levack. *The Witchcraft Sourcebook...* Op. Cit. Pp. 38.

configurar como a religião hegemônica da Roma Antiga⁹¹ – primeiro em seu interior e, depois, pairando sobre ela –, passou a realizar diversas operações de definição de si e de outras religiões cujos objetivos eram o de desvalorizar a alteridade a partir daquilo que se enxergava como distinções entre si e as outras. Deste modo, a categoria de *mágico*, como passa a ser observada dentro do contexto da cristandade, tem sua origem nesta necessidade do cristianismo de se apartar de outras práticas e crenças religiosas⁹².

Em uma breve síntese desta problemática, Agnolin escreveu:

“Segundo Ernesto De Martino, o ‘mundo mágico’ era o universo no qual o Ocidente cristianizado havia relegado, polemicamente, toda atividade humana que tivesse se apresentado enquanto caracterizada por evidentes e macroscópicas diversidades culturais. Dessa forma apareceram, de fato e a seu tempo, aos olhos do cristãos, as manifestações religiões próprias das civilizações antigas e, em seguida, das civilizações de interesse etnológico ou, até mesmo, das culturas camponesas (...). A magia representa um típico produto do sistema de contraposições: através dela (também) o Ocidente cristianizado construiu sua própria definição e identidade. Prioritária e historicamente, essas construções dizem respeito ao estrangeiro, à conotação das alteridades culturais perante as quais o Ocidente foi se definindo.”⁹³.

Apesar desta desvalorização e, mesmo, da condenação ora moral, ora jurídica, da religião alheia, o Cristianismo não pareceu particularmente interessado em levar sistematicamente à morte os ‘praticantes de magia’ por mais de um milênio. Durante boa parte da Idade Média, magos e bruxas, para os pensadores cristãos, mereceriam antes desprezo do que a morte.

⁹¹ “É, finalmente, a partir do século IV que o Cristianismo se torna, histórica e culturalmente, a *vera religio*, revelando sua superioridade teológica, graças ao fato de ele pensar a si próprio como *civitas Dei*, isto é, a *religio* tomou a preponderância sobre a *civitas*, tornando-se o princípio fundamental da nova identidade cultural”. AGNOLIN, Adone. *História das Religiões – perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013. Pp. 228.

⁹² Idem. Pp. 229.

⁹³ Ibidem. Pp. 229-231.

Estudando textos medievais deixados por praticantes de magia, textos de seus oponentes e descrições contidas em diários e em outras instâncias em que se propunha relatar atividades mágicas, Richard Kieckhever examinou as várias formas de magia da Idade Média buscando entender o que, em seu interior, tornaria a prática mágica uma atividade suspeita, censurável e/ou punível. De acordo com este artigo, alguns dos principais fatores que “capturariam os olhos de um acusador em potencial” seriam: a) uma relação entre um cliente e um especialista (em que um cliente insatisfeito denunciaria o especialista, por exemplo), b) ter em posse um livro de magia, c) a publicização de conflitos e assuntos profundamente íntimos (como amaldiçoar em público um vizinho) e d) o gênero (associação entre mulheres, por exemplo, causavam um medo e uma angústia profundas no interior da sociedade medieval; nestes termos, ser considerado um mago homem era muito menos problemático do que ser visto como uma mulher capaz de realizar atos mágicos)⁹⁴.

Isto não quer dizer que, neste período, as práticas mágicas fossem aceitas, especialmente entre teólogos. No século XIII, São Tomás de Aquino, por exemplo, condenou todas as formas de magia, pois elas todas não passariam de exercício dos poderes de demônios. Em setembro de 1398, a faculdade de teologia da Universidade de Paris condenou a prática da magia ritualística, acusando os magos de blasfêmia e heresia. Este tratado, tanto quanto a condenação de São Tomás, em nada esteve relacionado aos ataques à bruxaria que se tornariam cada vez mais comuns a partir do

⁹⁴ KIECKHEVER, Richard. 'Magic and its hazards in the Late Medieval West'. In: LEVACK, Brian P. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013. Segundo o autor do artigo, “embora o conceito de magia sempre tenha possuído potencial para atrair suspeitas, a prática do que poderia ser pensado como magia nem sempre foi censurada ou levava à perseguição imediata. Certas formas de cura, bênção e proteção que poderiam ser categorizadas como ‘mágicas’ poderiam ser tidas como lícitas ou, ao menos, poderiam ser toleradas em sua prática desde que estivessem livres de elementos abertamente pagãos ou demoníacos, de modo que estas práticas não seriam pensadas como fenômenos ‘mágicos’”.

século seguinte, mas antes atacava os magos letrados, as premissas de suas práticas e os argumentos dos quais se utilizavam para se defender das acusações usuais que lhes eram feitas. Apesar disso, a condenação de práticas mágicas por parte da faculdade de teologia vem a conceder autoridade e sustentação aos ataques à bruxaria; não por acaso, esta condenação foi utilizada como fonte na *Demonomania*, bem como na obra de outros pensadores da demonologia, como Martín del Río⁹⁵.

O sabá das bruxas, já sugerido no *Episcopi* divulgado pelo monge jurista bolonhês Graciano no século XIII⁹⁶, vem a aparecer com maior destaque e clareza no *Fornicarius*, tratado do teólogo dominicano Johannes Nider, de 1435. Neste livro, o autor descreve “as atividades de uma nova seita de hereges, conhecidos como *malefici* ou bruxos, que combinavam a performance de magia nociva com cerimônias nas quais eles alegadamente rejeitavam sua fé cristã e praticavam atos horrendos”. Segundo Levack, a obra de Nider teria aparecido quando os primeiros tribunais sobre bruxaria se

⁹⁵ Cf. Levack. *The Witchcraft Sourcebook...* Op. Cit. Pp. 47: “A faculdade de teologia estava preocupada com as atividades de magos letrados, muitos dos quais eram eles próprios clérigos, não com as práticas de mulheres e homens que logo seriam acusados de praticar *maleficia* e de adorar o Demônio no sabá. Ainda assim, a condenação da faculdade de teologia de práticas mágicas providenciou suporte de uma autoridade para condenações posteriores de prática de bruxaria, especialmente porque o documento inclui referências à *maleficia*, bem como negociações de pactos com o Demônio. No século dezesseis, a condenação foi reimpressa no prefácio da *Demonomania das Feiticeiras de Bodin*, enquanto citações dela aparecem no *Diálogo de Bruxas* de Lambert Daneau e nas *Investigações sobre Magia* de Martín del Río”. Sobre os *Comentários*, de Del Río, e as ligações entre heresia, o mal e a bruxaria, ver pp. 69-79 de MOURA, Mariana Lapagesse de. *Guerra de virtudes e vícios: o veneno das heresias nos Comentários de Martín Del Río*. 2011. 91 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

⁹⁶ Idem. Ver capítulo 8, “Lei Canônica e Bruxaria”: “No século doze, o monge Graciano incluiu [um texto falando sobre bruxaria] no seu *Decretum*, que formou uma das tradições do direito canônico – a lei da Igreja Católica. Chamado de *Episcopi* (a primeira palavra latina deste texto particular), este cânone provavelmente foi originado no século nono. Fora incluído em um guia para a disciplina eclesiástica cedo no século décimo. O *Episcopi* canônico se tornou um dos mais famosos e controversos textos na história da bruxaria. O documento adquiriu sua fama e importância apenas depois do início da caça às bruxas no século quinze. À época, parecia apoiar uma posição cética a respeito da realidade de muitas crenças sobre bruxas, especialmente aquela relacionada às saídas das bruxas com Diana, uma jornada que foi depois interpretada como o voo para o sabá das bruxas (...). O trabalho também lançou as fundações para a tradição demonológica que viria a interpretar toda a feitiçaria como resultado da providência divina (...). Ele também taxava as mulheres que acreditavam que saíam com Diana como ‘desvirtuadas’ e que ao acreditar nisso, elas abandonavam a verdadeira fé. Tanto os feiticeiros mencionados no início do texto e as mulheres enganadas por Satã seriam, portanto, heréticos”.

referindo aos sabás começaram a se multiplicar na Europa, de modo que a maioria dos elementos que viriam a compor a concepção mais completa de sabá das bruxas dali a algum tempo já se mostravam nesta obra: o canibalismo (por vezes, infanticida), a renúncia aos preceitos da fé cristã, a aparição do demônio em forma humana e o ensino e instrução no uso do *maleficium*. Naturalmente, contudo, alguns outros elementos que viriam a ser vinculados ao sabá, como o voo das bruxas até sua reunião, não figurariam no tratado de Nider e viriam a ser adicionados a este 'conceito cumulativo' posteriormente. Ainda segundo Levack, o propósito [do autor] ao escrever este tratado seria o de "chamar atenção para o perigo neste novo grupo de heréticos, que era muito mais perigoso do que quaisquer dentre os praticantes de magia ritualística demoníaca que tinham sido uma preocupação maior da Igreja no século XIV"⁹⁷.

Carlo Ginzburg parece concordar com a observação de Levack, pois no *Fornicarius*, segundo o autor, "alguns elementos essenciais daquilo que se tornará o estereótipo do sabá já estão presentes: a reverência ao demônio, a abjuração de Cristo e da fé, a profanação da cruz, o unguento mágico, as crianças devoradas". Ao mesmo tempo, também notou que "outros elementos não menos importantes ainda faltam ou estão presentes de forma apenas embrionária: leve referência às metamorfoses, sem especificar se se trata de metamorfose em animais; o voo mágico não é de modo algum mencionado, como se não mencionam os encontros noturnos, com seus contornos de banquetes e orgias sexuais". Concluiu, contudo, que Nider teria sido responsável pelo passo decisivo da divulgação de uma terrível e ameaçadora ideia de

⁹⁷ Idem. Pp. 52-53.

que bruxas se reuniram em uma seita secreta⁹⁸. Em *História Noturna: Decifrando o Sabá*, Ginzburg afirmou, depois de analisar a forma de tratamento da sociedade europeia ocidental reservada para com leprosos, judeus e bruxas, que “a emergência do [estereótipo do] sabá pressupõe a crise da sociedade europeia no século XIV e as carestias, a peste, a segregação ou expulsão dos grupos marginais que a acompanharam”⁹⁹.

Quando os valdenses foram perseguidos no fim do século XV, eram caçados por serem acusados por heresia; contudo, os limites entre feitiçaria e heresia não estavam tão claros no período quanto no período posterior. Kramer, um dos autores do *Malleus Maleficarum*, inclusive, pregara contra valdenses e se utilizara em sua principal obra, assim como Nider, do termo heresia das feiticeiras (*haeresis maleficarum*). De acordo com Robert Mandrou:

“no momento em que a luta contra as heresias valdenses se insuflam, a mesma instrumentação judiciária, a inquisição, começara a se voltar para outros alvos. Os processos contra as heresias sofreram a influência das discussões nascentes sobre o sabá e começou a se transformar pouco a pouco, sem, todavia, perder suas características próprias; é notório o caso em Friburgo, em 1430, em que um processo colocado contra os valdenses onde se viu de repente surgir uma acusação de malefício. No sentido contrário, certos processos contra a bruxaria conservaram características próprias àqueles contra as heresias (...). As feiticeiras foram claramente identificadas como hereges, o que permite justificar sua apresentação diante de uma corte eclesiástica ou mista”¹⁰⁰.

As concepções que formaram a ideia de bruxaria se formaram, assim, ao longo de séculos. Entre os ataques aos heréticos no século XII, o estabelecimento de uma

⁹⁸ GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Pp. 75-77

⁹⁹ Idem. Pp. 88-89.

¹⁰⁰ MANDROU, Robert. *Magistrados e Feiticeiros na França do Século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968, pp. 103 e CHENE, Cathérine e OSTORERO, Martine. “La femme est mariée au diable!” - L’élaboration d’un discours misogynne dans les premiers textes sur le sabbat (XVe siècle)’. In: PLANTÉ, Christine. *Sorcières et sorcelleries*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2002. Pp. 18-19.

ligação entre estes ataques e a prática de magia ritualística¹⁰¹, bem como a recomposição do mago ritualístico na figura da bruxa e, posteriormente, a crença no crescimento absurdo do número de praticantes de bruxaria, foi se fixando a noção de que bruxas e bruxos teriam todos realizados pactos individuais com o Diabo. Entre os séculos XIV, quando a Igreja se preocupava em argumentar e refutar os argumentos dos ritualistas letrados, e o século XVI, quando Bodin escreveu que, para o bem da coletividade, o risco de se deixar viver uma bruxa seria maior do que o de se matar uma pessoa inocente, houve uma mudança fundamental no perfil do usuário de magia: de um homem letrado, recluso e por vezes sábio a uma mulher maligna e inferior que se reunia com outras mulheres para conspirar e subverter as ordens naturais¹⁰².

Estes desenvolvimentos, se considerados juntos ao agravamento das disputas e tensões religiosas e da perseguição tanto aos hereges quanto aos corruptos, à angústia de se enfrentar ameaças metafísicas que punham em risco o corpo social e sua continuidade histórica e ao aumento dos níveis de violência tanto no campo quanto nas cidades, ajudam a traduzir melhor o quadro do momento histórico em que se vivia no período. Dito isso, parece bastante claro que a ideia de uma conspiração religiosa

¹⁰¹ Cf. Levack. *The Witchcraft Sourcebook...* Op. Cit. No capítulo onze, Levack expôs um trecho do manual para Inquisidores de Nicholas Eymeric, o *Directorium Inquisitorium*, de 1376. Em uma parte deste trabalho, Eymeric procurou determinar sob quais circunstâncias os praticantes de magia – ainda os ritualistas intelectualizados e predominantemente do sexo masculino – seriam culpáveis por blasfêmia e heresia. Segundo sua avaliação, somente quando conjurassem demônios ou a estes dedicassem sacrifícios é que os magos deveriam ser processados pela Inquisição, tribunal encarregado, sobretudo, pela manutenção da ortodoxia cristã. Este trabalho foi de imensa importância para o estabelecimento da conexão entre heresia e prática de magia.

¹⁰² Idem. Na sua introdução à segunda parte desta coletânea de documentos, o autor escreveu que “durante a Idade Média, a imagem da bruxa que viria a sofrer perseguições gradualmente tomaria forma. A imagem de um mago maléfico que concluía um pacto com o Diabo e que o adorava foram tomadas de diversas fontes, inclusive daquelas que derivavam do mundo antigo descritas na última parte. A imagem adquiriu muitas de suas características nas formas de representação medievais e condenações de magos ritualistas como indivíduos culpados de idolatria e adoração do Diabo, e também incorporava diversas crenças a respeito de hereges que supostamente se encontravam secretamente e realizavam toda sorte de ritos obscenos e maléficos”.

subversiva (como os cátaros e valdenses) teria encontrado no gênero feminino o elemento que faltava para ser capaz de ser traduzida e reproduzida entre as diferentes comunidades que existiam na Europa Ocidental a despeito das grandes diferenças que as apartavam. O sabá das feiticeiras foi tão essencial para o fenômeno da perseguição de suas supostas participantes que Levack argumentou que a falta deste elemento seria um indicador da menor importância do *Malleus Maleficarum* em relação ao *Fornicarius* e ao *Episcopi*¹⁰³.

Para Robert Mandrou, o sistema mental que legitimaria a caça a feiticeiras teria sido constituído essencialmente por três elementos nucleares: “uma crença cristã, fundada ao mesmo tempo sobre a tradição eclesiástica e sobre os inumeráveis exemplos de uma jurisprudência sem falhas; uma experiência visível, oferecida a todos, do processo judiciário que implica um consenso fácil de todos os participantes, juízes, testemunhos e acusados; enfim e, sobretudo, sentenças e confissões, fogueiras e confiscos, representando o julgamento de Deus e dos homens, a apresentar o melhor testemunho em favor do crime”. De acordo com Mandrou, todos esses componentes (“praticamente unívocos”) criariam as condições que estabeleceriam um arcabouço tradicional e uma fundação intelectual à caça, assegurando-lhe, assim, a solidez. Deste modo, eles dariam o estatuto de verdade empírica e coerência aos inúmeros relatos que passam a informar, “tanto quanto os sábios tratados dos juízes e dos teólogos”, as

¹⁰³ Idem. Segundo Levack, o *Malleus Maleficarum* diz pouco sobre as reuniões de bruxas e que por esta razão não mereceria a reputação que adquirira enquanto “enciclopédia da prática da bruxaria”, mas que, “ainda assim, o *Malleus* demonstra evidências da transformação da imagem do mago ritualista e educado - usualmente um homem - que comanda demônios em uma praticante iletrada - mais predominantemente uma mulher - de magia danosa acusada de realizar um pacto com o Diabo e de adorá-lo coletivamente. Ao final do século quinze, o mago havia sido transformado em uma bruxa”.

pequenas “histórias prodigiosas” e narrativas contidas em “libelos de algumas páginas”¹⁰⁴.

Estes três elementos se apoiariam sobre as concepções tradicionais e comuns que estavam associadas à cultura do cristianismo, sobre a autoridade inquestionável das Sagradas Escrituras e das fontes de autoridade e sobre a autoridade tanto da Igreja quanto do Estado. Se estes fundamentos não poderiam ser questionados em seu âmago, as acusadas e os acusados de bruxaria só tinham como possibilidade uma defesa que não questionasse a validade e a periculosidade de seu crime, mas sim, que buscasse provar sua inocência individual¹⁰⁵. E, de acordo com Mandrou, fazê-lo se mostrava praticamente impossível, tendo em vista a forma como se dava o processo inquisitivo do sistema judiciário do período¹⁰⁶.

Para Levack, a utilização indiscriminada de métodos e ferramentas de tortura teria acabado por gerar tanto uma infinidade de processos (cada acusado era levado a dar nomes de outros cúmplices, o que gerava ainda mais processos e passava a impressão de que a conspiração possuía números inesgotáveis), quanto uma progressiva aglutinação conceitual que deu forma à ideia de bruxaria¹⁰⁷. O torturado naturalmente estava mais propenso a confirmar as teorias do torturador do que em criar algo novo; conforme novas teorias foram se desenvolvendo entre os pensadores

¹⁰⁴ Cf. Mandrou. Op. Cit. Pp. 63.

¹⁰⁵ Idem. Pp. 63-78.

¹⁰⁶ Idem. Mandrou atribui esta ‘infalibilidade processual’ ao “jogo de denúncias e dos rumores camponeses que a feitiçaria herdada dos séculos medievais é mais rural que urbana: a reputação de feitiçeira se adquire nesta atmosfera de temores incessantes que constitui o cenário permanente de sensibilidade camponesa”, ao uso de tortura como forma de obtenção de confissões e provas e à “convicção íntima dos juizes de ter de tratar com um inimigo, cujas dissimulações e mentiras ultrapassam tudo o que se possa imaginar, leva-os a concluir pela presença diabólica em todas as declarações: forma de argumentação contra a qual os acusados não possuem qualquer defesa, já que seu interlocutor, seguro de sua ciência demonológica, encontra sempre o sinal do Demônio”, ver pp. 79-87.

¹⁰⁷ LEVACK, Brian. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1998. Pp. 77.

da demonologia, estas mesmas teorias foram sendo confirmadas pelos acusados. Assim, uma vez acusadas de voar para os sabás por um teórico, em pouco tempo esta acusação se confirmaria, bastando que se inquirisse a acusados durante tortura.

Se as ideias sobre a feitiçaria e mesmo as práticas de caça já haviam sido lançadas há séculos, teria sido a emergência deste conceito em seu acúmulo dentro de um contexto de tensão religiosa caracterizada pela intolerância às diferenças e em conjunto com profundas mudanças nas fundações do direito penal que levaram a bruxa de uma inimiga marginal, encontrada especialmente nas periferias do cristianismo, ao centro do palco persecutório. A caça às bruxas herdava todo um instrumental mental e prático da perseguição aos hereges; com o advento da Renascença, a despeito das críticas dos humanistas à escolástica, os novos pensadores adotaram as demonologias com intensidade e, incorporando as novas metodologias que se espalhavam desde os tempos de Petrarca, foram bem-sucedidos em traduzir as ideias que envolviam a bruxaria para a linguagem nascente da *scientia* moderna. Esta tradução não seria possível não fosse a tenacidade das concepções metafísicas envolvendo a existência do Diabo, a existência da magia ou a capacidade de atuação de Satã no mundo material, assim como a conjuntura de medo, tensão e o paradigma escatológico do período¹⁰⁸. Levack, assim como Delumeau e Crouzet, considerou que a sociedade

¹⁰⁸ Cf. Clark, *Pensando...* Op. Cit.: “Como se entendia a bruxaria entre as classes letradas nos primeiros tempos da Europa moderna? Ou como, já foi colocado às vezes, esta particular representação foi coletivamente organizada para elas? Tenho argumentado que o que se esperava dos leitores de demonologia era frequentemente semelhante em substância, e sempre idêntico na forma, ao que se esperava de espectadores do desregramento festivo (...). O que se requeria era um ato de reconhecimento com três elementos discerníveis: primeiro, uma consciência geral da relação lógica de oposição, sem cuja inversão ele nem mesmo poderia ser cogitado; segundo, uma familiaridade com os elementos simbólicos particulares que permitiam interpretar as ações demônios e bruxas como inversões; e, terceiro, a apreensão da regra ou ordem efetiva implícita em qualquer inversão individual que eles (alegadamente) cometiam. Fora desse arcabouço cognitivo, as extravagâncias das bruxas, como aquelas dos irmãos leigos de Antibes em 1645, ou de monges da Abadia de Thélème de Rabelais

européia no início da Idade Moderna vivia um momento de profunda angústia, o que fomentava sua necessidade de ação e da identificação das fontes dos problemas pelos quais passavam¹⁰⁹.

Robert Rowland realizou um estudo comparado de onde depreendeu uma análise das ideias sobre feitiçaria e sobre a demonologia que lhe permitiu observar certas especificidades e certas características comuns entre diversas formas de se pensar a existência do mal e a possibilidade de dominar a natureza por intermédio de poderes “sobrenaturais”¹¹⁰. A partir deste estudo, Rowland demonstrou que - seguindo uma análise sobre as diferenças na origem dos sistemas jurídicos da Inglaterra, de origem germânica, e o da maior parte da Europa Ocidental, de origem romana - os processos relacionados à bruxaria eram diferentes e como essas diferenças também se manifestavam sob o aspecto cultural¹¹¹. No caso, o autor declarou que as bruxas inglesas não voariam justamente porque, processualmente, para o direito penal inglês, a razão do crime não influenciaria em sua punição; dá-se mais atenção às consequências dos atos; como voar não significaria fazer mal a ninguém, não havia preocupação em se pensar neste atributo para as bruxas. As bruxas inglesas retinham, contudo, as mesmas capacidades de se utilizar de poções, pós e afins para fazer morrer ou adoecer a outrem.

teriam parecido absolutamente sem sentido. Sua exploração vai mostrar como a concepção culta da bruxaria tinha um significado – e como acabou se tornando problemática”. Pp. 61.

¹⁰⁹ Cf. Levack. *A caça...* Op. Cit.

¹¹⁰ Costuma-se utilizar desta categoria, bastante criticada pela Escola Italiana de História das Religiões, inclusive tendo em vista que estas práticas nem sempre podem ser categorizadas como sobrenaturais, mas, se caracterizam, sobretudo, como extra-humanas, inclusive porque estas práticas, certas vezes, são trabalhadas na própria dimensão natural. Ver também a relação antropológica levi-straussiana de natureza *versus* cultura – a primeira sendo categorizada em contraposição à cultura humana. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Natureza e cultura*. In.: *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2009. Pp. 39 - 48.

¹¹¹ ROWLAND, Robert. ‘Malefício e representações coletivas: ou seja, porque na Inglaterra as feitiçeiras não voavam’. In: *Revista da Universidade de São Paulo*, no. 31 (set./ out./ nov.). São Paulo: Edusp, 1996.

Assim, mesmo quando o pensamento demonológico se produzia longe dos tribunais, ele afetava profundamente o processo da caça quando esses tribunais norteavam o trabalho de investigação, julgamento, inquérito e execução de bruxas. Neste sentido, a *Demonomania* de Bodin, um dos primeiros trabalhos a recolocar a discussão demonológica para o século XVI, produzido como uma resposta aos questionamentos de Johann Weyer acerca da plausibilidade da bruxaria, acabou sendo especialmente importante tanto por sua erudição, quanto pela celebridade de seu autor. Não se poderia, portanto, pensar o processo de caça às bruxas sem levar em conta o significado que os trabalhos de demonologia tiveram para a elaboração da significação da bruxaria.

Hugh Trevor-Roper, em *The European Witch-craze of the 16th and 17th centuries*, escreveu:

“a gênese da caça às bruxas do século XVI pode ser explicada em dois estágios: primeiro, pela tensão social (...). Então, o segundo estágio se desenvolveu a partir do primeiro. A nova mitologia providenciou um novo meio de interpretar com certeza desvios antes desprezados, um background explicativo para subversões [ou não-conformidades] aparentemente inocentes. O que quer que fosse misterioso e perigoso (como o poder de Joana d’Arc), ou mesmo misterioso e apenas esquisito, poderia ser melhor explicado por [esta nova mitologia]. Os próprios subversivos, a procura de uma ideologia sustentadora, até mesmo aderiram deliberadamente às novas doutrinas reveladas; sádicos como Gilles de Raïs dignificaram suas brutalidades ao dar a elas um impulso satânico; vítimas indefesas da sociedade agarravam-se a ela por alívio; e psicopatas coordenavam suas ilusões sobre o seu tema central. Em um clima de medo, é fácil ver como desvios individuais podem ser associados com um padrão central”¹¹².

¹¹² TREVOR-ROPER, Hugh. *The European Witch-craze of the 16th and 17th centuries*. Londres: Penguin Books, 1990. Pp. 53.

Assim, Trevor-Roper concluiu que a mitologia derivada das tensões sociais havia sido cristalizada com a publicação e divulgação dos tratados demonológicos por parte de pensadores respeitáveis, como de Lancre, Remy e, naturalmente, Bodin.

Nota-se que há hoje uma quantidade crescente de estudos que trata de observar a demonologia europeia da Idade Moderna, mas, citando Rowland, “os nossos conhecimentos ainda são muito fragmentários”, muito específicos. Há diversas formas de se observar o fenômeno e as partes que o compõem, mas ainda há certa timidez em buscar integrar conhecimentos de diferentes áreas do saber como forma de resolver eventuais problemas iminentes do tema em relação aos métodos de uma área de pesquisa específica. O mesmo Rowland apontou que, para se construir um corpo de conhecimento mais robusto sobre o pensamento demonológico, dever-se-ia buscar compreendê-lo a partir da diluição da rigidez que separa as áreas do saber e que acabam, em certos momentos, limitando as possibilidades do observador. É importante que se respeitem as diferenças fundamentais entre estas áreas e seus métodos, claro, todavia, é importante também que se saiba olhar para além de apenas um domínio intelectual em particular.

O inglês Stuart Clark identificou duas formas comuns de interpretação da demonologia enquanto fenômeno: segundo a primeira delas, a demonologia seria uma irracionalidade coletiva, derivada de superstições e de uma religiosidade excessivamente crédula ou de má-fé de seus seguidores; a segunda delas trataria de pensar a caça às bruxas como uma perseguição de minorias ou de 'indesejáveis', uma forma de justificar psicologicamente uma demanda social pelo extermínio de grupos sociais que não se enquadrariam à vida em sociedade proposta pelas referências

ideológicas da população europeia. Clark escreveu, em seu artigo *Inversion, Misrule and The Meaning of Witchcraft*:

“Há certamente, à primeira vista, uma relutância em se considerar Bodin como vítima do obscurantismo ou ilusão, ainda mais em considerar toda uma tradição de debates argumentativos, sustentada com sucesso por quase duzentos anos, como sendo essencialmente irracional. O que está em debate aqui são os critérios para interpretar uma mentalidade do passado sem recorrer a um anacronismo ou a um reducionismo, um tema recentemente debatido por historiadores das ideias em um número de discussões análogas”¹¹³.

Clark, ao estudar a demonologia, deu atenção primordial à linguagem utilizada nos tratados e documentos escritos por intelectuais sobre demonologia e às relações entre a linguagem e a produção de verdades de modo a se aprofundar na hipótese produzida por Lucien Febvre, em *O problema da incredulidade no século XVI*, de que as ideias que produziram a demonologia enquanto uma forma de estudo não partiriam de pressupostos crédulos, tolos ou racionais, mas sim, de que, à época, se acreditaria realmente na feitiçaria como um fato¹¹⁴. Dessa forma, a demonologia teria sido uma manifestação da tentativa nascente e crescente no século XVI de se estabelecer uma compreensão do mundo e da realidade a partir de regras sob os pressupostos de que as feitiçarias tinham, de fato, capacidades extra-humanas e relações sociais reais com todo um universo extra-humano. Ainda de acordo com Clark, “a história (bem como a antropologia) da ciência mostra que o limite entre natureza e ‘sobrenatureza’, quando estabelecido, é local às culturas, mudando de acordo com gostos e interesses”.

¹¹³ CLARK, Stuart. ‘Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft’ In: LEVACK, Brian P. (org.). *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Londres: Garland Publishing Inc., 1992. Citando Quentin Skinner, Clark escreveu neste artigo que: “aquilo que faz sentido na fala de alguém está relacionado a um contexto linguístico ou a um ‘jogo de linguagem’ (...). São estas convenções de discussão que previnem leituras anacrônicas, ao limitar o alcance de possíveis significados que um enunciado textual poderia ter. Da mesma forma é que os critérios de sentido e de ausência de sentido (*sense and nonsense*) que eles incorporam para determinados recursos precisam primeiro ser feitos antes que casos de racionalidade aparentemente bizarra sejam rejeitados e tidos como incoerentes”. Ver pp. 270-271.

¹¹⁴ Cf. Febvre. Op. Cit. Pp. 117.

Em sua pesquisa, o referido autor se deparou com uma heterogeneidade de pensamentos intelectuais e teorias; segundo o autor, os próprios conceitos concernentes às crenças e práticas de bruxos variariam conforme as próprias crenças e práticas dos estudiosos que os analisavam. Clark entendeu a constante necessidade de auto-definição das crenças dominantes acerca da bruxaria – e das regras que regeriam a demonologia por parte dos intelectuais que tratavam do tema – como um modo de estabelecer os limites da ciência e uma forma de apartar o seu pensamento daqueles que poderiam ser encontrados em crenças marginais ou daquilo que reconheciam como superstições. Com isso, notabilizou a necessidade destes pensadores de se formular as suas teorias também tendo em vista “discussões sobre o funcionamento da natureza, os processos históricos, a manutenção da pureza religiosa e a natureza da autoridade e da ordem políticas”. Dessa forma, concluiu que, de acordo com o pensamento destes estudiosos, todas estas questões estariam, de maneira ou de outra, vinculadas às discussões sobre a bruxaria¹¹⁵.

Tendo em vista essas considerações, Johann Weyer, opositor de Bodin, não seria, portanto, mais racional que Bodin – sua perspectiva sobre a feitiçaria é que seria diferente, mas não necessariamente melhor ou menos crédula; Weyer, que inclusive era tido como um dos discípulos do renomado mago ritualista e erudito Cornelius Agrippa, não contestava, por exemplo, a possibilidade de se realizar pactos com demônios ou de se obter poderes sobrenaturais a partir destes pactos, mas contestava a possibilidade de que tantos e, especialmente, tantas mulheres o fizessem. Se, para a maioria das pessoas do século XVI, as mulheres eram vistas como sendo vítimas

¹¹⁵ Cf. Clark. *Pensando...* Op. Cit. Pp. 12-17.

preferenciais do Demônio, dada a sua fraqueza e inferioridade, para Weyer, seria justamente a sua incapacidade que as impediria de fazer magia.

A ideia de que o Diabo e seus demônios poderiam seduzir indivíduos, manifestar-se para eles e reuni-los em congregações secretas não só era factível no século XVI; dependendo do contexto, percebia-se como mais do que provável ou possível. O indivíduo do século XVI não acreditava em bruxas; ele as *sabia*¹¹⁶. E os sabás, epítome da subversão da sociedade moderna, manifestação plena do medo de sua dissolução e da vitória do Outro (no caso, de um herege ainda mais perigoso do que o Católico ou Protestante vizinho), conforme foram se tornando *conhecidos*, foram gerando as reações esperadas de povos que viviam guerras internas há décadas.

Esse estereótipo de sabá, isto é, de um complô subversivo - criação e meio de reprodução de um discurso altamente repressor e violento, derivado, segundo Ginzburg, de perseguições sistemáticas anteriores contra leprosos e judeus - foi disperso na França de Bodin com fervor e disposição. Segundo Marc Venard e Carlo Ginzburg, a origem genealógica deste discurso estaria além da história da bruxaria, mas na Idade Moderna, as bruxas acabaram se tornando o seu alvo por motivos específicos do contexto em que as perseguições tiveram lugar.

No caso da França do século XVI, a caça às bruxas teve início, de acordo com Venard, entre 1572 e 1574, pouco depois do grande trauma que foram os massacres de São Bartolomeu e do último processo de heresia resultante em morte, em 1567. Curandeiros locais e feiticeiros capazes de lançar maus olhados eram figuras que

¹¹⁶ É importante ter em vista a perspectiva de Angelo Brelich, segundo a qual os mitos fundariam a realidade existente para uma sociedade – não a explicariam, portanto – e, assim, devem ser observados enquanto uma categoria verdadeira para aqueles que fazem parte desta sociedade, e não como uma 'deturpação da verdade' ou um falseamento dela. Cf. Brelich. *Prolegómenos...* Pp. 43.

possivelmente estariam inscritas na cultura popular europeia desde o início dos tempos, todavia, algum tempo depois da infame Noite de São Bartolomeu, todo aquele que supostamente contasse com qualquer poder sobrenatural que não fosse comprovadamente derivado diretamente de Deus, ou de seus anjos, passaria a ser taxado, por juristas de toda a Europa, como sendo parte da pior espécie existente de criminoso¹¹⁷.

Venard relacionou o crescimento da vigor dos juristas, inquisidores e demais autoridades no território francês à legitimação jurídica do protestantismo. Segundo o mesmo, a revitalização da perseguição aos feiticeiros se passou no momento específico em que o protestantismo atingiu o status de Igreja, livrando-se da pecha de seita herege, salvando seus seguidores dos riscos da fogueira e deixando aos poucos de ser considerada anticristã pelos seus inimigos políticos, para passar a ser especificamente anti-católica. Neste sentido, para ele, na Idade Moderna,

“recorrer a magias curativas e a crença em feitiços malignos não era novidade. Isso está inscrito há mais de séculos (desde sempre?) na cultura popular [francesa]. Será que se conheceu um certo agravamento dos problemas [no reino]? Nada poderia estar mais longe da verdade. O que é novo – e consequência, talvez, dos problemas [do reino], pois houve um direcionamento neste sentido no fim do século XV – é a vontade das elites culturais, políticas, religiosas, de se engajar no combate destas práticas e crenças, impondo sobre elas um universo interpretativo que as relacionavam todas ao Diabo. As coisas, como já foi ressaltado, se passaram como se, no momento em que a heresia conseguira um status de Igreja, as autoridades, por não poderem mais queimar os heréticos, passaram a caçar e a queimar os súditos do demônio, os feiticeiros e as bruxas. Tanto que, sobre sua terra, todos, inquisidores católicos, ministros protestantes, juízes reais, se unem contra o mesmo inimigo, o grande inimigo do gênero humano, Satã. A cronologia, de fato, é perturbadora. (...) [Pouco depois dos massacres de São Bartolomeu], entre 1572 e 1574, em Paris, descobriu-se que ‘um número infinito de feiticeiros’ estava semeado em toda a França, e seus processos ‘se faziam todos os dias na corte do Parlamento, para o qual são

¹¹⁷ VENARD, Marc. ‘La grande cassure (1520-1598)’. In: LEBRUN, François (organizador do volume). *Histoire de la France Religieuse – christianisme flamboyant à l’aube des Lumières*. Paris: Seuil, 1988. Pp. 316.

conduzidos de muitas e diversas direções'. Há entre eles homens e mulheres de todas as qualidades, nobres e plebeus, sábios e ignorantes, jovens e velhos (...). Assim voltara a tona o discurso demonológico elaborado por teólogos e juristas ao final do século XV. Pode ser que este despertar também tenha sido provocado pela edição em francês dos *Cinq Livres de l'imposture des diables* (...), nos quais o médico alemão Johann Weyer colocou em dúvida a realidade diabólica dos fenômenos da bruxaria por não pensar que eram mais do que doença mental ou ilusão do demônio. Pois é para responder à Johann Weyer que Jean Bodin, o autor de *la République* e do *Colloquium heptalomeris*, publicou, em 1580, *la Demonomanie des Sorciers*, que será o livro de cabeceira de todos os juízes em matéria de feitiçaria (...). De fato, depois de 1580, os processos se desenrolaram em cadeia, os diabolismos judiciais se espalharam como uma epidemia, à partir de focos que não foram ainda perfeitamente localizados”¹¹⁸.

Para Mandrou, no período anterior aos primeiros esforços “de uma geração de juristas para redefinir a demonologia e assegurar o seu lugar na jurisprudência, antes de 1580”, os juízes tinham como principal referência acerca do tema de bruxaria o *Malleus Maleficarum* (publicado em Paris já em 1517) e “os exemplos multiplicados através de toda Europa Ocidental, de confusão entre a heresia, sempre renascente, e a feitiçaria: os valdenses em primeiro lugar, depois Lutero e Calvino representados como os enviados de Satã para perder o mundo, e não salvá-lo”. Imagem que “reaparece sob todos os tipos de penas”, com frequência muito maior do que surgiram “protestos contra esses amálgamas”, ou contra as próprias perseguições às bruxas. Ainda que houvesse entre os juízes quem ignorasse o tema ou quem não estivesse inteiramente convencido quanto à periculosidade das bruxas diante do restante dos problemas sociais e políticos que viviam no período, depois das primeiras fogueiras, “as perseguições não cessam nem na França nem alhures: se a primeira metade do século XVI parece relativamente tranquila, o é em comparação à segunda. Pois ela não é ‘o

¹¹⁸ Idem. Pp. 283-320. A citação é demasiado longa, mas resta-nos justificá-la diante de sua importância para este trabalho e do fato de que este texto não possuía, até então, tradução anterior em português; aqui, Venard sintetiza de forma significativa e precisa o percurso histórico que pôs a França à caça de bruxas.

século da tolerância' entre dois períodos de perseguições obstinadas que Michelet acreditava aí ter visto em seguida a uma leitura muito rápida"¹¹⁹.

Talvez a especificidade mais notável da caça às bruxas na França, segundo William Monter, é que ela fosse realizada, do século XV ao fim do *Ancien Régime*, nos tribunais seculares e não em cortes eclesiásticas, sendo que o Parlamento de Paris era a maior de todos estes foros seculares. No século XVI, o Parlamento de Paris dividia o território jurisdicional francês com cerca de uma dezena de parlamentos menores, sendo que Paris regia o dobro do número de súditos de todos os outros parlamentos menores juntos. Assim, se, por um lado, a importância do Parlamento de Paris jamais tenha sido questionada nos estudos sobre a perseguição às bruxas, surgiram duas correntes conflitantes quanto ao seu papel no fenômeno¹²⁰.

De um lado encontramos Robert Mandrou, defendendo que a infalibilidade processual dos casos de bruxaria, sustentada em um tripé elementar já comentado anteriormente, teria levado a eminente corte parisiense a condenar aproximadamente 90% dos acusados do crime de bruxaria nos processos que nela foram julgados e, de outro, Alfred Soman, cujos estudos e pesquisas levaram à investigação minuciosa da documentação produzida pelos interrogatórios no Parlamento de Paris e a qual o levou

¹¹⁹ Cf. Mandrou. Op. Cit. Pp. 102-103.

¹²⁰ MONTER, William. 'Witchcraft trials in France'. In: Cf. Levack. *The Oxford Handbook...* Op. Cit. Pp. 218-231. Ver também SOMAN, Alfred. 'The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)'. In: *The Sixteenth Century Journal*. Vol 9. No. 2, France in the Sixteenth Century (Julho de 1978), pp. 30-44. Lido em <http://www.jstor.org/stable/2539661>. Nele, Soman afirmou que "os papéis originais dos casos julgados pelo Parlamento de Paris foram quase todos destruídos. Remanescem, contudo, um grande número de documentos sobreviventes – três séries virtualmente intactas: livros-mestres de prisões, sentenças e notas rascunhadas por funcionários durante os interrogatórios dos acusados diante da corte completa. Estes, mais um número substancial de rascunhos dos *procès-verbaux* [relatórios assinados por autoridades] de tortura e notas das defesas dos advogados, são suficientes para nos permitir auscultar a evolução da atitude desta corte diante da prática de bruxaria. Tendo em vista o tamanho de sua jurisdição (...), a questão de sua jurisprudência a respeito da prática de bruxaria é intrinsecamente importante".

a concluir que, na verdade, haveria uma persistente leniência judicial por parte dos juízes parisienses em relação aos acusados de bruxaria¹²¹.

Atualmente, o consenso entre estudiosos do fenômeno da perseguição às bruxas é que Soman teria demonstrado claramente a existência de um “padrão consistente e precoce de ceticismo judicial pelo Parlamento de Paris a respeito tanto da realidade física quanto da probabilidade legal da prática de bruxaria”¹²² e que o índice de 90% de condenação seria inverossímil de acordo com a documentação encontrada. Monter escreveu que hoje se pode

“observar que o Parlamento de Paris demonstrava consistentemente três características principais que tornavam sua relação com a prática da bruxaria especificamente importantes. Primeiro, o Parlamento garantia que, já a partir do século XV, nenhum tribunal eclesiástico sob a soberania da coroa francesa possuía permissão para realizar julgamentos acerca da prática de bruxaria. Segundo, ele tomou uma postura de ceticismo em relação à realidade do conceito cumulativo acerca da bruxaria (que teria sido desenvolvido principalmente pelos clérigos medievais tardios), especialmente no tocante ao sabá das bruxas. Finalmente, se o Parlamento de Paris permitia o uso de tortura em casos criminais, inclusive de prática de bruxaria, ele era muito mais cético quanto seu valor do que a maioria das cortes menores da França ou de qualquer outro lugar da Europa. (...) Consequentemente, o Parlamento de Paris obteve menos confissões por intermédio de tortura em todos os crimes capitais”¹²³.

¹²¹ Cf. Soman. ‘The Parlement...’. Op. Cit. O que não invalida, naturalmente, o conjunto da obra de Mandrou. Ainda que ele tenha, possivelmente, se equivocado quanto à infalibilidade processual, os três elementos que ele apontou e que poderiam ter fundamentado os julgamentos do Parlamento de fato podem ser encontrados na cultura francesa do período. Segundo Soman, no artigo supracitado, Mandrou se equivocou ao não se ater à pesquisa aprofundada dos documentos dos arquivos do Parlamento, se utilizando, ao invés daqueles, de um pequeno número de manuscritos mais legíveis e de outras fontes impressas, o que teria o levado a uma conclusão inadequada. Além disso, Mandrou, assim como Febvre em 1948, teria subestimado a independência e as possibilidades de autodeterminação das cortes francesas ao supor que o Parlamento de Paris não atuaria de forma diferente da do Parlamento de Bordeaux, notavelmente hostil aos acusados de prática de bruxaria, o que é, de acordo com a documentação analisada por Soman, uma inverdade. O hábito dos parlamentos e das cortes menores da França de citar frequentemente decisões do Parlamento de Paris que resultavam na morte do acusado serviam como justificativa para que pudessem passar duras sentenças mesmo em crimes menores, mas isso não significava que estas decisões fossem predominantes, como interpretara Mandrou. Pp. 31.

¹²² Cf. Monter. ‘The Witchcrat Trials...’. Op. Cit. Pp.218-219.

¹²³ Idem. Pp. 219.

Para Monter, a conjunção do que ele chamou de ceticismo anticlerical com a desconfiança das confissões obtidas através de tortura judicial teria tornado o Parlamento de Paris um dos poucos foros decisórios no contexto do fenômeno da caça às bruxas que teria ficado relativamente alheio à paranoia e loucura que levaram à perseguição de praticantes de bruxaria por toda a Europa, condenando um número surpreendentemente baixo de acusados. Citando os dados obtidos por Soman, temos que foi 104 o número de sentenças de morte sustentado pelo Parlamento entre 1550 e 1625 das 930 acusações de prática de bruxaria que foram levadas até o mesmo. A bruxaria, escreveu Soman, não era vista como um *crimen exceptum* pela corte mais importante da França¹²⁴.

De acordo com Monter, todos os Parlamentos franceses, por mais independentes que fossem, tinham o Parlamento de Paris como exemplo. Consequentemente, nas cortes de apelação, das segundas instâncias de julgamento em diante, apenas o Parlamento de Rouen, na Normandia, condenou algo em torno de uma centena de acusadas de prática de bruxaria à morte entre 1564 e 1660. E, uma peculiaridade do sistema legal francês que magnificava a importância destes registros estudados por Soman, bastava que um acusado de praticar bruxaria dissesse “eu apelo ao Parlamento”, quando sua sentença fosse pronunciada, para que ele e os registros de seu julgamento fossem enviados para a corte de apelação mais próxima¹²⁵.

Centenas de julgamentos a respeito de acusações de prática de bruxaria ocorreram no leste da França entre 1420 e 1440, especialmente na região alpina,

¹²⁴ Cf. Soman. *The Parlement...* Op. Cit. Pp. 32.

¹²⁵ Cf. Monter. ‘The Witchcraft...’. Op. Cit. Pp. 219-220.

fronteira com a Suíça, mas, para Monter, logo se estabeleceria entre as cortes superiores da França uma atitude cética diante da realidade deste crime. Antes do frenesi de perseguições e fogueiras começar a se instaurar no panorama europeu, entre 1560 e 1624, poucos julgamentos de acusações de feitiçaria documentados sobreviveram. A partir de 1570, contudo, estes números foram aumentando exponencialmente até o primeiro quartel do século XVII. Os primeiros acusados, e mesmo os primeiros condenados, do crime de feitiçaria julgados no Parlamento de Paris receberam penas muito mais brandas do que vieram a receber os condenados do final do século XVI¹²⁶.

Serve como parâmetro para entender esta mudança no cenário francês a seguinte estatística: de uma média de cinco apelações recebidas por ano, entre 1565 a 1574, o Parlamento de Paris passou a receber mais de vinte por ano nos primeiros anos da década de 80 do mesmo século. Se anteriormente, as grandes cortes, como a do Parlamento de Toulouse, culpavam os padres e clérigos paroquiais por falharem em instruir corretamente os habitantes do campo quando estes eram levados às cortes acusados de praticarem bruxaria, posteriormente, “enquanto a primeira Guerra de Religião francesa ocorria em Languedoc”, a mesma corte sentenciou, no mínimo, três acusadas de bruxaria à morte – todas elas do sexo feminino¹²⁷. Como escreveu Venard, “o demônio, apesar de pouco presente na França religiosa da primeira metade

¹²⁶ Idem. Pp. 220-224.

¹²⁷ Ibidem. Pp. 223. A despeito destes casos específicos, tanto as demonologias que vêm a surgir na França quanto os processos no reino se mostram menos misóginos do que em outros países europeus. Os casos mais célebres de bruxaria no hexágono francês envolviam, sobretudo, pessoas do sexo masculino – Gilles de Raïs e Trois-Eschelles, para citar dois dos mais famosos, sendo que o caso de Joana d’Arc é bastante peculiar. De acordo com as pesquisas de Soman, um pouco mais da metade dos acusados cujos casos passaram pelo Parlamento de Paris durante o ápice da caça às bruxas era pertencente ao sexo masculino, enquanto nas bordas do reino, os suspeitos usuais eram geralmente do sexo feminino.

do século XVI, fez, em meados de 1570, uma entrada devastadora e sua presença vem a ser, por mais de um século, uma obsessão”¹²⁸.

Ainda assim, estes dados estariam longe de aceitáveis para os demonólogos que começaram a surgir entre os pensadores franceses. Se Bodin foi o mais célebre dentre eles, pode-se dizer que Lambert Daneau foi o precursor dentre estes estudiosos da relação entre os demônios, os seres humanos e da bruxaria. Daneau, teólogo calvinista, publicou, em 1574, o tratado *Diálogo de bruxas*, onde organiza os principais fundamentos da doutrina demonológica protestante no período – a qual compartilhava dos mesmos elementos da demonologia cristã, mas que enfatizava alguns temas de forma ligeiramente diferente. Utilizando-se da Bíblia como principal arcabouço para sustentar seus argumentos, atacou tanto a Igreja Católica quanto os céticos como Johann Weyer¹²⁹.

Segundo Marc Venard, Lambert Daneau foi o primeiro “a soar o despertar” da caça às bruxas no espaço francês em seu período mais agudo, isto é, a partir de 1574, e Bodin, inclusive, faz menção à décima segunda edição do *Dialogue*, de 1579. Assim como Bodin, Daneau escreveu por se alarmar com a leniência dos juízes, citando especificamente dois processos, o de um feiticeiro que foi absolvido pelo Parlamento de Paris e outro em 1571, também em Paris, quando Trois-Échelles teve sua vida salva pelo perdão real. Este comportamento, para Daneau, representaria uma tolerância absurdamente excessiva da parte dos juízes e do próprio rei – o mesmo rei que, como

¹²⁸ Cf. Venard. ‘La grand...’. Op. Cit. Pp. 316.

¹²⁹ Cf. Levack. *The Witchcraft Sourcebook...* Op. Cit. Ver capítulo 15.

lembra Venard, teria sido o principal responsável, de acordo com o ponto de vista de Daneau e da maior parte dos huguenotes, pelo massacre de São Bartolomeu¹³⁰.

As demonologias, isto é, os tratados sobre a teoria e a prática envolvendo a bruxaria, que buscavam “examinar todos os aspectos e interações que supostamente ocorriam entre Satã e seus demônios e os seres humanos, em particular as mulheres que eram acusadas de ser bruxas”¹³¹, acabaram formando um verdadeiro gênero literário no final do século XVI. Herdeira do *Malleus*, do *Fornicarius*, dos *Episcopi*, esta corrente literária encontrou, na França, em Daneau, Bodin, Pierre de Lancre e Henry Boguet os seus principais expoentes, enquanto o resto dos países europeus – que igualmente viram o crescimento da perseguição a bruxas – também viu surgir um contingente de demonólogos e de traduções de demonologias estrangeiras. Os mais famosos eram frequentemente citados entre os outros autores e davam origem a outras demonologias menos originais e menos conhecidas.

Para adicionar credibilidade aos seus trabalhos, de acordo com Gerhild Scholz Williams, os teóricos da demonologia se utilizavam de fontes filosóficas, teológicas e históricas, relatos de corte, manuais produzidos por e para magistrados encarregados de analisar os casos de suspeitos de bruxaria. Seus autores muitas vezes ambicionavam ajudar na identificação e no julgamento de bruxas e alguns deles se aventuravam em esclarecer as questões legais e médicas que surgiam como consequências da realidade apresentada por estes tratados. Segundo Williams, estas publicações permitiam o entendimento de que, durante o início do período moderno, a

¹³⁰ VENARD, Marc. ‘Jean Bodin et les Sorciers. La demonomanie est-elle une aberration dans l’œuvre de Jean Bodin?’. In: PÉROUSE, Gabriel-André, DOCKÈS-LALLEMENT, Nicole et SERVET, Jean-Michel (orgs.). *L’œuvre de Jean Bodin – actes du colloque tenu à Lyon à l’occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996)*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004. Pp. 448-450.

¹³¹ WILLIAMS, Gerhild Scholz. ‘Demonologies’ in : Cf. Levack. *The Oxford...* Op. Cit. Pp. 69.

demonologia e a angeologia (estudo de anjos e de sua relação com seres humanos) constituíam um aspecto fundamental da cosmologia cristã e eram, portanto, uma parte integral dos estudos e práticas de teologia, lei, medicina e ciência. De acordo com a autora, a maior parte dos estudiosos aceitava a premissa básica de que demônios e bruxas existiam e que elas poderiam operar ações mágicas maléficas contra a humanidade¹³².

Ainda que houvesse juristas e pensadores mais céticos quanto à realidade da prática da bruxaria e da ameaça representada por ela, é notável que estes não sejam maioria. Assim, o que impediria, segundo William Monter, o Parlamento de Paris de condenar todas as acusadas e acusados de praticarem bruxaria seriam as próprias restrições e condições impostas pelos procedimentos do direito penal. Não sendo considerada *crimen exceptum*, os juristas acabavam impossibilitados de agir, muitas vezes, por conta das especificidades que a forma de se operar os processos à época impunham.

Muitos destes autores escreveram, como Bodin, para exigirem que as leis que versavam a respeito do tema fossem mais duras e que os juristas fossem menos rigorosos quanto às necessidades da lei e mais rigorosos quanto às necessidades da humanidade. O risco que ser tolerante com bruxas – indivíduos que, de sua própria vontade, realizaram um pacto com uma entidade que se opunha à do criador e supremo soberano do universo cosmológico cristão – impunha, afinal, era muito maior do que o de ser cruel e zeloso.

¹³² Idem. Pp. 69-73.

Stuart Clark escreveu que, tendo em vista a enormidade dos pecados cometidos pelas praticantes de bruxaria, a fragilidade do mundo e sua sujeição à subversão e inversão, não haveria

“qualquer limite para a desordem de que as bruxas (com a ajuda do diabo e a permissão de Deus) eram capazes. Dizia-se frequentemente que, sem a mão controladora de Deus, o diabo arruinaria de fato o mundo todo, invertendo tudo. (...) Cada manifestação detalhada de demonismo pressupunha a ordenação e legitimidade de seu oposto direto na vida normal – normalidade e sua inversão sendo ligadas, como venho insistindo, pela lógica do espelho. Ela adquiria sentido também das muitas relações de interdependência casual e correlação simbólica que entrelaçavam o universo cristão e neoplatônico. Como as oposições usadas nos mitos e rituais de povos que classificam dualisticamente, as inversões individuais eram epigramas ‘cujo significado’ (para repetir Beidelman), ‘dependia de uma reação em cadeia associativa de símbolos, desencadeada por um ou dois termos efetivamente apresentados”¹³³.

Assim a bruxa rebelde teria ganhado um lugar cativo no imaginário daqueles que acreditavam que a obediência e o comando seriam os eixos fundamentais para a subsistência de uma sociedade, grupo ou mesmo de uma família. Continuando com Clark:

“A tirania demoníaca era uma afronta a todas as comunidades bem governadas, mas também a cada estado de equilíbrio moral. As implicações mais amplas de ataques à família e do fato de que eles eram largamente promovidos por mulheres, dificilmente poderiam se perder numa cultura que aceitava a família patriarcal como a efetiva fonte e representação analógica do governo correto. A inversão das hierarquias materiais humanas ou de prioridades nas coisas naturais produzia efeitos que poderiam ser sentidos em todo um mundo considerado como unidade orgânica de consciências”¹³⁴.

Bodin publicou o *da Demonomania das Feiticeiras* quando as Guerras de Religião adentravam seu capítulo derradeiro. As disputas religiosas nascidas das tensões que envolvem as diferentes representações de uma fé (conceito em profunda

¹³³ Cf. Clark. *Pensando...* Op. Cit. Pp. 134.

¹³⁴ Idem. Pp. 135.

transformação nesta época) condicionada por cada vez mais significativas implicações também ‘políticas’, a partir da Reforma Protestante, acabou por tornar as sociedades europeias propensas a procurar por soluções extremadas – na França, a dissensão política e a fragilidade dinástica dos Valois agravavam ainda mais as rachaduras religiosas¹³⁵. Querendo salvar o reino, não é por acaso que, ainda no Prefácio, ele destacou que:

“M. Barthelemy Faye, presidente de petições da Corte, escreveu em suas obras que o fato de alguns juízes não terem feito queimar Feiticeiros – como o Parlamento fez por tanto tempo, assim como todos os outros povos – é a causa das grandes aflições que Deus nos enviou” e “Ora, a impunidade dos Feiticeiros daqueles tempos é a causa do crescimento assombroso [do número de feiticeiros] neste Reino, onde se espalharam por toda parte (...). [O feiticeiro Trois-Éschelles Manceau, depois de seu julgamento,] denunciou um grande número [de outros feiticeiros], mas as coisas transcorreram de tal maneira que todos ou a maior parte deles escaparam, ainda que confessassem malvadezas tão execráveis que faziam com que o ar se tornasse infecto. Diante disso, Deus, irritado, enviou estas terríveis perseguições, conforme ameaçara em sua Lei de exterminar os povos que deixassem vivos os feiticeiros”¹³⁶.

A *Demonomania* carregava consigo tanto a necessidade de convencer os juízes ainda céticos diante da ideia de se fazer queimar as acusadas e os acusados de bruxaria, quanto a necessidade de se demonstrar e explicar a existência das mesmas. Para tanto, Bodin se utilizou das mesmas ferramentas que lhe permitiram produzir o

¹³⁵ Salientando o que já se disse antes, cabe observar que, estudando as intersecções entre a Reforma e a Caça às Bruxas, Gary Waite escreveu que “a Reforma inaugurou uma severa crise na crença religiosa que, combinada com crises econômicas e sociais, criou um ambiente favorável para a busca por bodes expiatórios. Enquanto a ênfase dos protestantes na providência divina deveria levá-los ao ceticismo quanto aos elementos diabólicos do sabá das bruxas, ela também acabou amplificando preocupações quanto à [existência de uma] falsa religião, idolatria, ‘superstição’ e apostasia. Todo o clero buscou reformar a religiosidade popular por despir a população comum das armas preternaturais que eles tinham tradicionalmente utilizado contra ataques mágicos ou demoníacos em troca de práticas religiosas aprovadas [pelas Igrejas] (...). A caça às bruxas não fora então nem protestante, nem católica, mas surgiu quando os governantes estavam motivados por um intenso programa reformatório combinado com ansiedade quanto à agência demoníaca e desprazer divino”. WAITE, Gary K. ‘Sixteenth-Century Religious Reform and the Witch-Hunts’. In: Cf. Levack. *The Oxford...* Op. Cit. Capítulo 27.

¹³⁶ BODIN, Jean. *De la demonomanie...* Op. Cit. Prefácio.

Método Para Fácil Compreensão da História e Os Seis Livros da República: sua profunda erudição e as novas perspectivas trazidas pelo Renascimento.

c. A obra de Bodin e o Humanismo.

A justiça, as leis e o direito que Bodin aprendera durante sua formação acadêmica na Universidade de Toulouse continham inúmeras particularidades em relação a noções sobre justiça, leis e direito que vigoravam na maior parte da Europa; particularidades advindas da cisão que se delineava há anos entre glosadores, bartolistas e o humanismo que se manifestara nas Repúblicas da Península Itálica e se espalhava entre intelectuais europeus¹³⁷; particularidades advindas das diferenças que haviam se estabelecido entre o direito romano tradicional – *mos italicus* -, que regia ainda a maior parte dos tribunais europeus, e o direito ensinado nas universidades francesas – *mos gallicus*.

Sua sofisticada formação acadêmica contara com as influências tanto da tradicional escolástica bartolista, integrada ao *mos italicus*, quanto da inovadora doutrina humanista que se dispersava pela Europa Ocidental e que na França se integrava ao *mos gallicus*, e Bodin tivera a oportunidade de viver o momento em que ambos estes métodos de estudos, de compreensão de documentos históricos e de

¹³⁷ Para Skinner, o Renascimento não deve ser visto como um momento de completa ruptura entre Idade Média e Idade Moderna, não estando completamente isolado de suas raízes medievais, ao contrário do que a historiografia fundamentada em Jacob Burkhart teria propagado; de modo semelhante, o humanismo também não poderia ser visto como um movimento filosófico uniforme e suas diferentes vertentes ainda carregavam muito de tradições intelectuais anteriores. Contudo, este humanismo que surge na Itália e de lá irradia durante o Renascimento, deixou um impacto profundo na história humana por conta do contexto em que surge, alimentando e sendo alimentado pela articulação política e econômica entre pensadores, seus patrocinadores e governos republicanos. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996. Pp. 123-125.

postura diante do saber se chocaram de forma drástica¹³⁸. O humanismo execrava o anacronismo inerente aos métodos de estudos escolásticos das obras e documentos que tinham em mãos.

Segundo os humanistas, ao desconsiderar o contexto histórico no qual haviam sido formulados os pensamentos constitutivos destas obras e estudos linguísticos mais refinados acerca da etimologia das palavras que encerravam estes pensamentos, os escolásticos deturpavam o sentido original daquilo que estudavam e destruíam assim a própria natureza do conhecimento que alegavam produzir, dando à luz então a livros e obras que foram tratadas com “o mais seco desdém” pelos humanistas¹³⁹.

Para além da aplicação da crítica filológica, os humanistas se diferenciavam dos escolásticos também por sua postura diante do poder e da vida. Vistos como improdutivos, contemplativos, arrogantes e ignorantes, os escolásticos ignoravam duas questões essenciais para os humanistas: como o bom homem deveria se portar e como deveria ser conduzida a política. Os humanistas, por sua vez, buscaram, do alto de seu conhecimento e de sua erudição, ensinar aos Príncipes e Magistrados não só sobre como deveriam se portar, mas, entre outras coisas, sobre a natureza do mundo, do homem e do próprio poder.

¹³⁸ “Os humanistas não combateram seus rivais escolásticos apenas no plano da metodologia: denunciaram, também, as preocupações que os distinguiam. Aqui, o princípio de que mais se valeram foi sua tese de que a filosofia deve ter algum uso prático na vida social e política. Isso os levou a condenar, por duas vertentes, a forma como os escolásticos estudavam a filosofia. Primeiro, criticaram as escolas por se empenharem em pontos dos mais triviais, prestando assim pouquíssima atenção à questão – essencial – de como devemos nos portar. (...) A segunda objeção dos humanistas aos escolásticos é que, mesmo quando eles se interessam pelos problemas sociais e políticos, o máximo que fazem é mostrar como são incapazes de lidar com esses. Sentem-se satisfeitos se conseguem, em seu habitual estilo bárbaro, expor sua rotineira série de distinções. Assim, não têm meios de perceber o quanto é fundamental, para a filosofia, aliar-se à eloquência, se ela tiver a menor intenção que seja de persuadir nossa vontade e de exercer, por essa via, uma influência benéfica sobre a vida política”. Idem. Pp. 125-130.

¹³⁹ Idem. Pp. 126.

No entanto, enquanto a maioria dos humanistas debatia essas questões a partir das suas práticas acadêmicas, a experiência com a prática jurídica fizera com que Bodin passasse a dar valor aos neobartolistas, seu talento e sua criatividade, tornando-o menos ácido do que os demais humanistas de seu tempo em relação aos escolásticos, ainda que reconhecesse as falhas da metodologia escolástica e se mantivesse partidário do humanismo jurídico que lhe forneceu ferramentas e formação para que pudesse entender os textos da antiguidade, como jamais poderiam tê-los sido antes¹⁴⁰. A experiência, para Bodin, seria o fundamento mais essencial para a formulação de toda e qualquer teoria, de todo e qualquer conhecimento. Nicole Jacques Chaquin escreveu que “Bodin refere-se particularmente ao mundo jurídico como o lugar da experiência mais verdadeira, porque está sinuosamente envolvido (...) por todo um sistema de provas”¹⁴¹.

Para Bodin, os juristas ideais seriam aqueles

“que, formados não somente pelos usos e preceitos forenses, mas também pelos mais ricos conhecimentos e por uma sólida filosofia, compreenderam que a natureza da justiça não se altera segundo a vontade dos homens, mas se conforma à lei eterna; autores que administram corretamente a regra da equidade deduzem as origens do direito de um primeiro princípio, mostram um conhecimento exato de toda a antiguidade, sabem perfeitamente apreciar a autoridade e o poder do príncipe, do senado, do povo e dos magistrados romanos; autores que sabem trazer para a interpretação do direito as discussões dos filósofos sobre as leis e a República, autores que não ignoram nem a língua grega nem a latina nas quais as leis foram escritas; autores que sabem colocar todas as artes em seus limites, distribuindo corretamente suas partes, definindo os seus termos e ilustrando-as com exemplos” (*Método*, pp. 275 B)¹⁴².

¹⁴⁰ BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria de soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Editora UNIMARCO, 2001. Pp. 56-57.

¹⁴¹ JACQUES-CHAQUIN, Nicole. ‘La Démonomanie des Sorciers: une lecture philosophique et politique de la sorcellerie’. In: ZARKA, Yves Charles (org.). *Jean Bodin – Nature, Histoire, Droite et Politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996 Pp. 45.

¹⁴² Idem. Pp. 58.

Neste jurista ideal, “fiel ao espírito humanista no qual [Jean Bodin] foi formado”, segundo Alberto Ribeiro de Barros em seu *A teoria da soberania de Jean Bodin*, pode-se reconhecer muito evidentemente a preocupação de Jean Bodin com o conhecimento acerca da História. A experiência jurídica e a vivência acadêmica de Bodin lhe permitiram observar facetas sobre o direito que juristas e acadêmicos não costumavam observar. Ao modo humanista, Bodin recusou-se a simplesmente aceitar os argumentos de autoridade sobre os seus objetos de estudo¹⁴³ e, dada a longa tradição do conflito entre as formas de se pensar o direito na França, ele próprio se pôs a pensar o direito a partir de seus fundamentos – a dizer, a História e a política.

Partindo de seus estudos sobre História, vislumbrados em sua obra *O método para fácil compreensão da história*, de 1566, Bodin desenvolvera um método comparativo, como forma de buscar o entendimento daquilo que seria comum a diferentes culturas humanas. Ao olhar para além de sua França, o jurista procurara entender melhor a própria humanidade, como uma forma mais apropriada de se pensar o direito; ao fazê-lo, desenvolvera também uma teoria sobre o poder e, não por acaso, precisara cunhar termos para entender a cultura de outros povos – o termo 'politeísmo', que Bodin cunhou em oposição ao 'monoteísmo', por exemplo, surgira desta necessidade, de traduzir estas culturas de uma forma que lhe fosse inteligível. Assim, ao desenvolver uma metodologia comparativa para o estudo da História, tendo em vista uma busca, enquanto jurista, dos princípios universais que modelariam as sociedades humanas, Bodin acabou por se inscrever na tradição humanista de enxergar a História

¹⁴³ Por exemplo, quando diz: "Como não convém dar em uma discussão mais peso à autoridade do que à razão, é preciso inicialmente refutar, através de argumentos que se impõem, as definições dadas por Aristóteles para cidadão, república, soberania e magistratura" – BODIN, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Tradução de Pierre Mesnard. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

como ‘mestra da vida’¹⁴⁴. Ao observar a História e ao buscar em documentos os ensinamentos que poderiam livrar a França de um momento de crise, Bodin desenvolveu tanto a sua aclamada teoria sobre a soberania, quanto a sua *Demonomania*.

Dito tudo isto, deve-se ter em conta que

“nem a Renascença, nem a Reforma, nem a Revolução Científica são, de acordo com os nossos termos, pura ou necessariamente progressivas. Cada uma delas é composta de luz e trevas. A Renascença não foi só o renascimento das letras pagãs, como da religião pagã dos mistérios. A Reforma foi um regresso não apenas ao século inesquecível dos Apóstolos, como também aos tempos menos edificantes dos reis hebraicos. A Revolução Científica estava impregnada de misticismo pitagórico e de fantasias cosmológicas. E por debaixo da superfície de uma sociedade cada vez mais sofisticada, que paixões obscuras e credulidades inflamáveis não encontramos, umas vezes libertas acidentalmente, outras deliberadamente mobilizadas. A crença nas bruxas é uma dessas forças. Nos séculos XVI e XVII não era apenas o vestígio de uma antiga superstição prestes a desaparecer, como o poderiam supor os profetas do progresso. Era uma força nova e explosiva, que com a passagem do tempo se expandia contínua e assustadoramente. Nesses anos de aparente iluminação, as trevas estavam a ganhar terreno sobre a luz em pelo menos um quarto do céu”¹⁴⁵.

Assim, o humanismo, o Renascimento e a Revolução Científica não só não contradiziam o avanço da demonologia, como pavimentaram o caminho de seu desenvolvimento. Os abrangentes conhecimentos de Bodin e os métodos de estudos e observação que aprendera na Universidade de Toulouse e durante sua prática jurídica demonstram claramente que o problema, aqui, não seria uma suposta falta de

¹⁴⁴ Cf. Skinner. *As fundações...* Op. Cit. Pp. 63: “No entanto, este papel pedagógico atribuído à história diferenciava-se da perspectiva dos autores medievais. Os humanistas não procuravam tanto valores eternos e absolutos num passado que confundia homens e acontecimentos. Se recorriam à antiguidade, era para estabelecer um diálogo com aqueles autores, conscientes das diferenças temporais e circunstanciais. Buscavam, enfim, no passado, não modelos para serem repetidos, mas inspiração para a construção do novo. Mas eles não tinham ainda uma concepção de história que se diferenciasse muito daquele esquema tradicional que enfatizava seu aspecto pedagógico e moralista”.

¹⁴⁵ Cf. Trevor-Roper, *Religião, Reforma e Transformação Social...* Op. Cit. Pp. 73.

racionalidade ou simplicidade intelectual; a demonologia, muito pelo contrário, se desenvolveu graças a estes desdobramentos.

2. Jean Bodin e a República.

O conjunto da obra do jurista angevino Jean Bodin é composto por diversos textos, entre cartas e livros, cujo espectro temático abrange inúmeros aspectos da vida em sociedade¹⁴⁶. Entre direito, economia, religião e política, a instrução de Bodin e a amplitude de suas preocupações o dirigiram, através de conflitos e polêmicas, em sua busca por uma França disciplinada, unida, rica e temente a Deus¹⁴⁷.

Muitas de suas obras foram profundamente analisadas e estudadas, principalmente as mais notórias dentre elas, como *Os Seis Livros da República* e *O método para fácil compreensão da história*. Outras, ainda que menos estudadas, jamais foram deixadas de lado, como *A distribuição do direito universal*, *O Colóquio dos Sete Sábios* e o *Teatro da Natureza*. Nenhuma delas, contudo, foi tão execrada por tantos dos seus pesquisadores quanto *A demonomania das feiticeiras*, constantemente apontada como uma reminiscência da Idade Média no pensamento de Bodin.

Existem alguns estudos, desde meados do século XX, que deixaram de ignorar ou de tratar *A demonomania* como uma anomalia ou uma aberração em relação ao restante da obra de Bodin, mas poucos deles analisaram-na com profundidade. Nicole Jacques-Chaquin escreveu que “depois de certo tempo, se fez justiça à ideia de que a *Demonomania* seria somente uma espécie de excrecência monstruosa na obra de

¹⁴⁶ “Próximo da família real, espírito enciclopédico como se poderia sê-lo no século XVI, ele ponderou sobre a política como filósofo, como historiador e como jurista”. PÉROUSE, Gabriel-André, DOCKÈS-LALLEMENT e SERVET, Jean-Michel. *L'oeuvre de Jean Bodin – Actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janeiro de 1996)*. Paris: Editora Honoré Champion, 2004. Pp.8.

¹⁴⁷ Pierre Mesnard, um dos maiores estudiosos da obra de Bodin, descreveu o jurista em sua introdução a uma coleção de textos selecionados dele, como um “brilhante exemplo de uma geração em busca de uma síntese entre lei, literatura, governo e religião”, ao que E. William Monter comentou “O que foi omitido por este sumário e também do volumoso primeiro quarto das *Oeuvres Philosophiques* de Bodin que ele introduz, é menção ao interesse de Bodin em ciência natural, que o ocupou cada vez mais em seus últimos anos”. MONTER, E. William. ‘Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin’. In: LEVACK, Brian P. (org.). *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing Inc., 1992. Pp. 87.

Bodin”¹⁴⁸. No entanto, mesmo no segundo quartel do século XX, Sydney Anglo escreveu que “Talvez o nome mais distinto na literatura sobre perseguição de bruxas tenha sido o de Jean Bodin: mas houve apenas parco estudo de sua *Demonomania* em relação aos seus outros escritos”¹⁴⁹.

William Monter escreveu que, “a despeito da ampla variedade de seus assuntos e a despeito dos aparentes paradoxos e inconsistências em seus tratamentos destes assuntos, há um fato óbvio que qualquer estudioso sério do Bodin precisa imediatamente reconhecer: este homem era um notável pensador orgânico” e, ainda, “uma das características de Bodin parecia ser uma invariável fixidez em suas ideias”¹⁵⁰. Tendo em vista estes atributos, a ausência de estudos sobre a *Demonomania* e de uma perspectiva que a observe como parte integrante da obra de Bodin compromete o entendimento tanto do autor, quanto de suas demais obras, pois, com isso, deixa-se de lado uma importante dimensão tanto do pensamento bodiniano bem como do contexto de ideias transmitidas e discutidas, contexto no qual este pensamento se manifestou¹⁵¹.

Assim, dentro de suas evidentes limitações, o presente trabalho tem como propósito discutir a adequação de se buscar historicamente a apreensão de uma possível relação entre o conceito de soberania estabelecido por Jean Bodin e as suas

¹⁴⁸ Cf. Jacques-Chaquin, ‘La Démonomanie...’. Op. Cit. Pp. 43-48. Críticas aos autores que trataram a *Demonomania* como uma exceção dentro da obra de Bodin podem ser encontradas também em Cf. Venard. ‘Jean Bodin et les Sorciers...’. Op. Cit.

¹⁴⁹ ANGLO, Sydney. *Evident Authority and Authoritative Evidence: The Malleus Maleficarum* In: LEVACK, Brian P. (org.). *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Op. Cit. Pp. 2

¹⁵⁰ MONTER, E. William. *Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin*. Op. Cit. Pp. 87 a 89. Apesar desta ‘fixidez’, há uma relevante diferença entre os limites estabelecidos por Bodin para a soberania em *O método para fácil compreensão da história* e n’Os Seis Livros da República.

¹⁵¹ “Graças sobretudo aos trabalhos das últimas décadas, é cada vez mais reconhecido hoje quanto à obra de Jean Bodin, a qual foi muitas vezes descrita como se apresentasse faces contraditórias, que forma de fato um pensamento assaz coerente” – BLAIR, Ann. *La philosophie naturelle dans l’œuvre de Jean Bodin*. In: PÉROUSE, Gabriel-André, DOCKÈS-LALLEMENT, Nicole et SERVET, Jean-Michel (orgs). *L’œuvre de Jean Bodin (...)*. Op cit.

ideias sobre política e demonologia presentes, principalmente, em sua *Demonomania das Feiticeiras*.

Dessa forma, considerando que um dos maiores dos feitos intelectuais de Bodin foi o estabelecimento de um conceito bem definido do que seria a soberania, deve-se ter em vista que sua produção se deu em um contexto muito específico, não pelas mãos de um cientista social – não são poucos que o tratam como o 'pai' ou um dos 'pais' da ciência política –, mas sim por um jurista do século XVI preocupado em atender a demandas de seu próprio tempo. Nem moderno, nem medieval, Bodin foi um jurista e intelectual de seu próprio tempo e, para que se possa melhor compreendê-lo, deve-se observá-lo em seu próprio contexto; nem adiante, nem antes, nem como precursor do absolutismo, nem como postergador de uma suposta irracionalidade medieval¹⁵². Com isso, contextualizado com esta sua específica obra, talvez possamos, inclusive, entender melhor justamente as características peculiares desta “idade de transição” que é, por excelência, a “Idade Moderna” enquanto periodização histórica.

a. A vida de Jean Bodin e a França.

Nascido próximo ao ano de 1530, em Angers, Jean Bodin era filho de uma família de homens de negócios bem-sucedida. Como já dito, seu pai, Guillaume, era uma alfaiate, sua mãe, Catherine, era filha de um senhor de terras e possuía alguns parentes bem posicionados, como seu tio e seu avô. Seus pais lhe propiciaram

¹⁵² Segundo Stuart Clark, “nem a definição de Bodin de poder absoluto, nem seu *locus* predileto no Estado Monárquico se sustentavam como os termos positivos de uma ciência jurídico-política. Eles foram derivados analogicamente como as melhores reflexões terrenas de uma ordem divina baseada na vontade unitária absoluta de Deus”. Ainda segundo Clark, o hábito de se tentar inserir o pensamento bodiniano em rótulos com os quais se têm mais familiaridade decorreu da dificuldade de se compreender a mentalidade que fundamentou os pensamentos de seu autor. Neste sentido, pode-se dizer que Bodin era tão medieval quanto era seu próprio tempo. Cf. Clark. *Pensando...* Op. Cit. Pp. 829-850.

instrução desde cedo e, segundo Alberto Ribeiro de Barros, possuiu como mestres o professor da Universidade de Angers Éguinard Baron – “célebre por conciliar o estudo das leis com a prática forense” – e Gabriel Bouvery, bispo de Angers, o qual teria se tornado seu protetor e principal tutor¹⁵³.

Em 1545, Bodin ingressou na ordem carmelita e, entre 1548 e 1549, desistiu de realizar seus votos. Antes, contudo, foi para a casa da ordem em Paris, onde estudou no *Collège des quatre langues*, futuramente conhecido como *Collège de France*, que ficava na mesma rua do convento. Quando deixou Paris, por volta de 1550, Bodin havia recebido uma notável instrução humanista, nutrida a partir da “efervescência cultural que agitava o meio intelectual parisiense: o neoplatonismo florentino, o neo-aristotelismo paduano, a lógica ramista, a teologia dos reformadores, os ideais humanistas”¹⁵⁴.

Em 1550, Bodin se dirigiu para Toulouse, onde ingressou no curso de Direito. Segundo Julian Frank, “no período derradeiro do Renascimento, e na França, mais do que em qualquer outro lugar na Europa, a jurisprudência acadêmica havia se tornado intimamente próxima da erudição humanista, e Bodin havia sido fortemente atraído” pelas ideias humanistas. A Universidade de Toulouse, “criada pelo papa Gregório IX, em 1229, com o intuito de consolidar a fé católica numa região fértil em heresias, tinha um dos cursos de direito mais tradicionais da França” e possuía um curso de direito civil – equivalente a um curso de direito romano, no período – que interessava para a instituição e para seus estudiosos por se situar em uma região fortemente marcada

¹⁵³ Cf. Barros. *A teoria da soberania...* Op. Cit. Pp. 36-38.

¹⁵⁴ Idem. Ver também FRANKLIN, Julian H. *On sovereignty – Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Pp. IX.

pela influência das heranças sociais, políticas e instituições romanas, enquanto em Paris este curso era proibido¹⁵⁵.

Durante sua estadia na academia de Toulouse, Bodin se dedicou a compreender o direito romano, escreveu alguns tratados – “queimados após sua morte, conforme vontade testamentária” – e demonstrou estar interessado em estudar especialmente o funcionamento das instituições romanas, a hierarquia do poder civil, as funções e poderes dos magistrados romanos e esclarecer os conceitos relacionados a estes temas, especialmente a noção de *imperium*¹⁵⁶. Em Toulouse, Bodin serviu como assistente docente e lá produziu um texto defendendo a educação humanista ante a escolástica tradicional, no que seria sua primeira obra original, o *Discurso ao Senado e à População de Toulouse sobre a Educação de Jovens na República*.

De acordo com Sandra Riscal, encontramos nesta obra “uma nova concepção de educação reveladora de uma articulação entre processo civilizador, política e educação pública”. Segundo a autora, Bodin desejava com este trabalho estabelecer as bases para que um novo colégio toulousano se formasse sob as mesmas bases do *Collège des quatre langues* e demonstrava entender, desta forma, que a educação de jovens em uma República era algo de interesse público. Criticando a educação particular, voltada para interesses privados, Bodin teria entendido que, a partir do momento que fosse regida pelos interesses coletivos, pela República, a educação não poderia ser mais utilizada como “instrumento dos interesses privados que se escondiam por detrás da defesa da educação familiar e confessional”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Idem e ibidem.

¹⁵⁶ Cf. Barros. *A teoria da soberania...* Op. Cit. Pp. 49.

¹⁵⁷ RISCAL, Sandra. ‘Educação, História e Estado – A Educação Pública na Obra de Jean Bodin (1530 – 1596)’. Artigo disponível em: <http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema6/0647.pdf>.

Apresentando as principais marcas do ideário do humanismo jurídico, Bodin propunha, neste discurso, “uma reforma educacional vinculada a uma reforma institucional; adaptar o ensino do direito segundo os novos métodos filológicos e históricos preconizados pelo *mos docendi gallicus*, e dotar a cidade de Toulouse de um colégio clássico do qual os alunos saíssem com uma cultura literária, indispensável ao êxito nos estudos jurídicos” a seu ver e, com isso, também já deixava clara a imagem que traçava do jurista ideal à época, um humanista político e participativo¹⁵⁸.

Malograda a sua tentativa de estabelecer este colégio humanista e incapaz de se tornar um docente da Universidade, um frustrado Bodin decidiu deixar Toulouse por volta de 1561, “convencido de que não teria oportunidade de ascensão profissional” na cidade e incapaz de enxergar ali uma oportunidade maior para seu progresso acadêmico. Decide então voltar para Paris, passando a trabalhar como advogado no Parlamento¹⁵⁹.

Foi nesta época em que ele desenvolveu e construiu seu maior projeto teórico: redigir e instituir a arte jurídica, como propusera Cícero. O que tornava Bodin único entre outros autores que buscavam realizar a mesma operação estava em sua descrença acerca da factibilidade de uma ciência do direito a partir de apenas um código em particular; para Bodin, a única forma de se fazê-lo adequadamente seria utilizando de uma comparação do máximo do número de códigos possível para que assim se pudesse produzir, a partir desta comparação, um Direito Universal.

Interessando-se por história durante a pesquisa para a realização de seu projeto, Bodin decide ordenar e classificar os mais diversos relatos, trabalhos e

¹⁵⁸ Cf. Barros. *A teoria da soberania...* Op. Cit. Pp. 53-54.

¹⁵⁹ Idem. Ver também cf. Franklin. *On sovereignty...* Op. Cit. Pp. IX-X.

documentos históricos que pôde encontrar com o intuito de entender e buscar as informações sobre todos os códigos e ordenamentos jurídicos que poderiam ser encontrados, elaborando assim o supracitado *Método para fácil compreensão da História*, publicado em 1566 e com o qual se tornou um pioneiro na elaboração de uma metodologia comparativa para o estudo da História¹⁶⁰.

Segundo Barros, sem dúvidas, é nesta obra

“que a associação entre direito e história adquire contornos mais precisos: se o direito surgia da vivência histórica dos povos e alterava-se com as mudanças sociais e políticas, o estudo do direito tinha de ser necessariamente concomitante com o estudo da história; e a história só adquiria valor se por meio de seus relatos fosse possível descobrir o sentido das normas e das instituições jurídicas que regulavam a vida dos povos. A história deveria ser utilizada para alcançar o conhecimento, não tanto dos fatos e dos acontecimentos, mas das leis e das instituições dos povos. (...) Na tentativa de entender melhor o direito romano, quando ainda era estudante em Toulouse, Bodin buscou o auxílio dos historiadores de Roma, que lhe revelaram o valioso procedimento de utilização das informações históricas para a explicação das instituições jurídicas daquela cidade. (...) Como sua intenção passou a ser a elaboração de uma arte jurídica de validade universal, Bodin considerou que suas pesquisas não podiam se limitar ao direito dos romanos, ampliando-as para o de outros povos (...) No *Método*, de fato, encontra-se uma visão do fenômeno jurídico na história, ou melhor, uma reflexão sobre a historicidade do direito e sobre a participação do direito na história¹⁶¹”.

Dois anos depois de publicar o *Método*, Bodin veio a publicar outro trabalho, *A resposta ao Senhor Malestroit*. Com o conjunto de seus escritos, o angevino começava a adquirir notoriedade entre membros da alta corte francesa. Bodin atribuiu ao enorme influxo de metais preciosos advindos da América a responsabilidade pelo aumento nos preços dos produtos europeus. Nesta obra elaborou-se, pela primeira vez – salvo

¹⁶⁰ Cf. Barros. *A teoria da soberania...* Op. Cit. Pp. 56-72.

¹⁶¹ Idem. Pp. 70-71. Novamente, a significância deste parágrafo para este trabalho acaba por justificar o tamanho da citação; dito isto, espera-se que fique claro a importância da ligação entre história e direito no interior da obra de Bodin.

algumas considerações de Copérnico¹⁶² –, uma teoria de economia monetária sob a perspectiva de uma política econômica¹⁶³.

Atraindo a atenção da realeza francesa, a vida profissional de Bodin começa a caminhar na direção para a qual ele ansiava seguir quando deixara Toulouse. Em torno de 1570, Bodin passa a receber, do rei Carlos IX, uma série de encargos administrativos e políticos. O soberano confiava em Bodin, e seu irmão, aquele que viria a se tornar Henrique III, se consultava com o angevino, mas foi a serviço de Francisco, conhecido como duque de Alençon e o mais novo dentre os príncipes reais, que Bodin veio a ingressar definitivamente na vida da corte. Ao lado do duque, Bodin atuava como conselheiro e mestre de petições, participando ativamente das intrigas palacianas e da diplomacia do período¹⁶⁴. As perspectivas para sua carreira eram ótimas, neste momento, e sua grande erudição – bem como certo talento para a conversação –, acabavam permitindo que se anteviesse um grande futuro para ele a serviço da realeza da França¹⁶⁵.

Em 1576, Bodin publicou o trabalho que gravou seu nome inegável e definitivamente no panteão dos pensadores da Idade Moderna: *Os Seis Livros da República*. Este trabalho foi escrito para reafirmar o poder jurídico do rei diante da nobreza francesa que, como já explicitado no primeiro capítulo, disputava, entre outras coisas, a ascendência sobre a coroa da França, e diante dos huguenotes que, depois do Massacre de São Bartolomeu, fundamentando-se nas passagens bíblicas que

¹⁶² Copérnico publicou, em 1517, um tratado em que também esboçou uma teoria de economia monetária. Ver COPÉRNICO, Nicolau. *Monete cundere ratio*. Obra disponível em: <http://www.taieb.net/auteurs/Copernic/monete.html>

¹⁶³ Cf. Franklin. *On sovereignty*. Op. Cit. Pp. X.

¹⁶⁴ BEAULAC, Stéphane. *The Social Power of Bodin's 'Sovereignty' And International Law*. Ver em: [http://mjlil.law.unimelb.edu.au/issues/archive/2003\(1\)/01Beaulac.pdf](http://mjlil.law.unimelb.edu.au/issues/archive/2003(1)/01Beaulac.pdf).

¹⁶⁵ Cf. Franklin. *On sovereignty*... Op. Cit. Pp. X.

aprovavam o tiranicídio¹⁶⁶, passaram a afirmar que o poder real deveria ser derrubado através de armas por ser tirânico e ilegítimo. Opondo-se a Maquiavel e aos rebeldes franceses, Bodin caiu nas graças da elite francesa. Neste mesmo ano, Bodin ainda se casaria com Françoise Troulliart em uma união bastante vantajosa para o noivo¹⁶⁷ e viria a ser convocado para participar da reunião dos Estados Gerais na França. Lá, Bodin poderia finalmente atuar como o jurista ideal que se propusera ser quando jovem, contendo em si a experiência e a prática do direito, o conhecimento histórico e a erudição jurídica e, finalmente, a possibilidade de ter um papel atuante como indivíduo político.

De acordo com Mario Turchetti, em 1575, durante os anos da quinta Guerra de Religião da França, Francisco – que, com a morte de seu irmão, o rei Carlos IX, passara de Duque de Alençon a Duque de Anjou –, apoiado por um grupo de huguenotes moderados que teriam gostado estabelecer um reino de tolerância e convivência entre católicos e protestantes, declarou seu desejo de ascender ao trono, enquanto outros grupos, ligas e associações começaram a surgir por toda a França, dividindo ainda mais o reino em facções no interior das duas Igrejas em disputa. Em 1576, o rei instaurou o Édito de Beaulieu (também conhecido como a Paz de Monsieur¹⁶⁸), no qual, para acalmar o ímpeto dos huguenotes que apoiavam seu irmão e das facções em disputa, cedeu diversos direitos solicitados pelos príncipes huguenotes e convocou os Estados Gerais em Blois¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Como nos casos do assassinato do Rei de Moab (Juízes, 3, 14-23) e a morte de Absalão e de Joab (Samuel, 2, 18 e 14), por exemplo.

¹⁶⁷ TURCHETTI, Mario, 'Jean Bodin', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edição do Inverno de 2012), Edward N. Zalta (ed.). Ver em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/bodin/>.

¹⁶⁸ *Monsieur* era o apelido pelo qual era conhecido Francisco, agora Duque de Anjou.

¹⁶⁹ Cf. Turchetti. 'Jean Bodin'... Op. Cit.

Convocado como representante de Vermandois para os Estados Gerais de Blois, Bodin obteve a presidência do Terceiro Estado e lá, segundo Turchetti, revelou seu apoio inquebrantável ao povo. Se, ao final de 1576, por vezes Bodin jantava com o rei Henrique III e com ele discutia os eventos no reino e no mundo conhecido, o seu papel nos Estados Gerais acabaria lhe custando o progresso de sua carreira na corte francesa.

Franklin descreveu este evento da seguinte forma:

“Como todos os reis faziam em todos os [Estados Gerais], Henrique III urgentemente requisitou que se revisse as taxas no reino e procurou torná-las populares ao prometer utilizar os ganhos adquiridos com elas para reforçar a unidade religiosa. Bodin, como um realista esclarecido, opunha-se à guerra civil e via naquilo apenas um calamitoso novo fardo para um já sobretaxado Terceiro Estado. Em uma oposição obstinada e corajosa, ele levou o Terceiro a se voltar contra as propostas do rei e também prevaleceu sobre várias estratégias do governo designados para solapar a recusa do Terceiro Estado. Esta postura (...) não é inconsistente com o reconhecimento, como Bodin o entendia, da autoridade absoluta do rei. Mas, isto lhe custou o favoritismo da corte e o alto cargo de mestre real de petições para o qual ele ansiava ser designado”¹⁷⁰.

Depois de perder sua proximidade com o rei, Bodin se dedicou, durante alguns anos, ao cargo de promotor real em Laon – que assumira ao suceder o irmão de sua esposa, recém-falecido à época – e a responder aos primeiros críticos dos *Seis Livros da República*. Foi neste período que Bodin escreveu *A Demonomania das Feiticeiras*, sua sistematização de filosofia natural, o *Teatro da Natureza Universal* e sua notável defesa da tolerância religiosa no *Colóquio dos Sete Sábios*. Em 1581, Bodin ainda auxiliaria o Duque de Anjou em sua fracassada tentativa de se casar com Elizabeth Tudor da Inglaterra, e acompanharia o príncipe a Antuérpia, onde este tentou, pela última vez, adquirir uma coroa para si. Com a morte do Duque, Bodin se resignou em sua função em Laon, onde permaneceu até sua morte, em 1596. Nestes anos que se

¹⁷⁰ Cf. Franklin. *On sovereignty...* Op. Cit. Pp. X-XI.

seguiram, Bodin oscilou entre o apoio a católicos ou protestantes, mas morreu declarando-se católico, ainda que sua perspectiva religiosa particular tenha sido, como se pôde ver ao longo de suas obras, incrivelmente extraordinária.

Assim, Bodin acabou sendo um paragono humanista do jurisconsulto ideal, orientando-se por suas preocupações “no domínio das instituições públicas (veja-se sua *République*); no domínio do direito comparado (veja-se sua *Juris Universi Distributio*)” e no domínio da religião (veja-se seu *Heptaplomeres*)”, e buscando “substituir o catolicismo, que lhe parecia arruinado, por um universalismo baseado em conhecimentos científicos e em estudo comparativo dos fatos: digamos, em uma palavra, baseado em humanidade”¹⁷¹. Foi este o mesmo Bodin que, orientado pelas mesmas preocupações e servindo-se dos mesmos métodos, descreveu, em sua *Demonomania*, a paixão das feiticeiras pelas forças demoníacas e os caminhos pelos quais elas deviam ser detectadas e punidas – e, como pretendemos mostrar nesse estudo, não há nenhuma contradição ou paradoxo intrínseco a isto.

b. Os Seis Livros e a República de Bodin.

Profundamente influenciado pelo humanismo, Bodin tinha preocupações mais universais do que desenvolver seus trabalhos em torno de um único tema ou de criar somente livros de aconselhamento para Príncipes. Se seus interesses eram universais, sua principal – mas não única – fonte de preocupações era mais especificamente o próprio risco de destruição da França, agravado pelas Guerras de Religião e pelas mortes sucessivas na família real. A *Demonomania* e *Os Seis Livros da República* foram as únicas obras que Bodin publicou diretamente em língua vernácula, e não em

¹⁷¹ Cf. Febvre. Op. Cit. Pp. 117.

latim, o que claramente demonstra a intenção de seu autor na rápida e ampla divulgação de seus conteúdos.

Tendo as Sagradas Escrituras como principal fonte autoritativa de evidências¹⁷², utilizando-se de seu inegável saber e tendo as noções harmônicas de Pitágoras como suas principais guias filosóficas e, finalmente, partindo da lógica de argumentação ramista, Bodin fez o que pôde para criar meios que permitissem evitar a dilaceração da França pelas disputas entre católicos e huguenotes: e procurou fazer isto com o estabelecimento de sua teoria sobre a soberania, quando fosse arruinada pela presença nefasta de feiticeiros e adoradores dos demônios, com a fundação de um manual que esclarecesse a comunidade jurídica no tocante ao perigo que a bruxaria representava.

Como dito anteriormente, quando Bodin publicou a *Demonomania*, um período de violentas turbulências políticas e religiosas se arrastava pela França havia anos. Pouco antes, em 1572, as diversas pressões políticas que a regente do país Catarina de Médici viera sofrendo culminaram em um episódio tratado exaustivamente pela historiografia: a Noite de São Bartolomeu¹⁷³, o momento mais conhecido das Guerras de Religião da França. Esta guerra civil, segundo diversos autores que estudaram Bodin, teve profunda influência na sua obra, mais marcadamente em seus *Os Seis*

¹⁷² O já citado artigo *Authoritative Evidence and Evident Authority*, de Sydney Anglo, possui uma pungente – às vezes, pungente até demais – visão sobre a utilização de argumentos de autoridade nos textos de demonologia e em como a aceitação da autoridade de algumas obras como As Sagradas Escrituras, e livros de São Tomás de Aquino e Santo Agostinho acabaram por fundamentar a demonologia enquanto uma área do saber passível de estudos. Bodin opta por seguir como autoridade principal o Velho Testamento das Sagradas Escrituras, e não o Novo, mas também opta por criticar Aristóteles e Santo Agostinho quando lhe convém, preferindo Platão e Pitágoras.

¹⁷³ Cf. Elliot, Pp. 53 – 77; Cf. Venard. Op. Cit. Pp. 250-281 e Cf. Skinner, *As fundações...* Op. Cit. Pp. 513-572.

Livros da República, onde Bodin estabeleceu um conceito de soberania que se consagrou dentro da tradição da teoria política.

Bodin escreveu que a República, tal qual uma embarcação marítima, seria uma construção com o objetivo de sobreviver aos temporais e ventos adversos que lhe seriam jogados em seu percurso ao longo dos mares do tempo e, para isso, deveria manter a sua integridade interna de modo harmonioso tanto quanto lhe fosse possível¹⁷⁴. Influenciado pelas noções pitagórico-platônicas de Harmonia Universal¹⁷⁵, Bodin via a República como uma reprodução em menor escala de toda a Criação. Para ele, o capitão e único mantenedor da nau-República seria o soberano, assim como o único regente de tudo o que existe seria Deus.

Enquanto atributo definido por Bodin¹⁷⁶, o conceito de soberania conteria em si algumas marcas que o tornariam uma instância de poder única dentro da República sobre a qual incide. Para se compreender como Bodin pensava a República, é necessário entender seu conceito de soberania, aspecto fundamental da organização da lógica regente no interior de sua obra. Desenvolvido a partir da reorganização e ressignificação de conceitos que antecederam a Era Moderna, a soberania que Bodin vem a descrever reúne em si duas facetas do poder político derivadas da organização

¹⁷⁴ BODIN, Jean. *Los Seis Libros de la Republica*. Madri: Editora Aguilar 1973. No livro, por diversas vezes Bodin faz uso da metáfora em que se utiliza de embarcações marítimas para se referir à características da República que ele enxerga. Por exemplo, na página 19, capítulo II do I livro da referida edição: “Porém, de mesmo modo que o navio só é madeira, sem forma de barco, quando lhe retiram a quilha que sustenta os lados, a proa, a popa e a ponte, assim a república, sem o poder soberano que une todos os membros e partes desta, e todas as famílias e colégios em um só corpo, deixa de ser república”.

¹⁷⁵ “Se na sua aplicação prática, a progressão harmônica possibilitava o estudo da concordância dos sons e dos fundamentos matemáticos da música, no seu caráter especulativo, ela trazia a investigação da estrutura do mundo físico e espiritual: se os sons musicais podiam ser reduzidos a progressões numéricas, por que não todas as coisas do universo?”. Sobre a Harmonia em Bodin. Cf. Barros. Op. Cit.. Pp. 207-215.

¹⁷⁶ “A soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República (...). É necessário apresentar uma definição de soberania porque nenhum jurisconsulto ou filósofo político a definiu até hoje”. Cf. Bodin. *Los Seis...* Op. Cit. Cap. VIII do livro I.

institucional da Antiguidade: a *auctoritas*, isto é, uma autoridade suprema e que recusa qualquer intervenção externa ou dependência de outrem, e a *potestas*, uma agência normativa, legislativa e fiscal. Segundo Marcel David, ambas estas facetas se reuniram na figura do Imperador Romano e se separaram em decorrência daquilo que se costuma chamar de Invasões Bárbaras; o *Imperator*, no caso, manteve a *auctoritas*, enquanto os *Reges*, que surgiram no interior de seu território, passaram a ostentar a *potestas*¹⁷⁷.

Tendo sido um dos primeiros reinos a obter unidade legislativa e administrativa, obtendo supremacia territorial através de um processo que dotou o seu rei tanto de *auctoritas* quanto de *potestas*, em oposição às intenções do Imperador e da Igreja Cristã, a França viu surgir em seu interior uma conceptualização da noção de ‘souverain’ já no século XIII, com o jurista francês Phillipe de Beaumanoir, em seu *Les Coutumes de Clermont et Beauvaisis*, mas que a utiliza de um modo diferente da forma segundo a qual a utilizará Bodin posteriormente. Para Beaumanoir, a ‘souveraineté’ seria um poder supremo em relação a outro poder dentro de uma estrutura hierárquica e não necessariamente o poder supremo nesta hierarquia no interior de um dado território.

David pressupõe que ambos os conceitos de *auctoritas* e de *potestas* estariam claramente separados na mentalidade política medieval – sendo que a primeira seria a “aura de majestade” que envolvia o papa e a segunda os poderes temporais dos príncipes a respeito de seu poder público –; isto, enquanto o historiador do direito e jurista francês Jean Gaudemet, vice-presidente da Sociedade Jean Bodin, afirmou que,

¹⁷⁷ DAVID, Marcel. *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*. Paris: Librairie Dalloz, 1954.

muito embora esta investigação semântica tenha sua utilidade, ela é limitada, pois é comum que se encontrem na própria Idade Média trabalhos que misturem estes termos e conceitos e, para ele, a melhor maneira de se entender o nascimento do conceito seria observar os agentes políticos que se propuseram pensar a estrutura jurisdicional sobre territórios delimitados – na Era Medieval e no início da Idade Moderna, saber quem detinha poder sobre a jurisdição de um território era saber quem era seu legítimo regulador¹⁷⁸.

A Igreja, o Imperador e os reis e monarcas locais disputavam e reivindicavam a supremacia sobre os territórios da Europa cristã. A Igreja sustentava suas reivindicações a partir de sua *plenitudo potestatis*, o poder de Cristo concedido a Pedro, fundador da Igreja, para que se incumbisse da guarda da comunidade cristã e no direito de sucessão, que daria este mesmo poder aos seus herdeiros, os papas. A reivindicação papal de supremacia sobre a comunidade cristã chocava-se com as pretensões imperiais e reais desde o final da Era Romana no Ocidente.

No século XI, depois de um longo período, o debate sobre a supremacia retorna ao centro da política europeia, graças ao reestabelecimento do Império Romano, consagrado pelo papado como protetor e guardião da cristandade. Quando Gregório VII foi nomeado papa, ele passou a disputar a supremacia e o poder sobre a cristandade com Henrique IV do Sacro Império Romano Germânico, evento costumeiramente tratado por ‘Querela das Investiduras’, um embate que só se findaria no século XII. Este conflito acabou fortalecendo a posição de Gregório VII e a ordem sacerdotal diante da ordem civil, sobre a perspectiva de que a vontade divina que emanava da Igreja é que deveria se impor sobre a vontade dos reis e não o contrário.

¹⁷⁸ GAUDEMET, Jean. *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles)*. Paris: Sirey, 1958. Pp. 412-415.

O código de Justiniano, contudo, declarava que o sumo poder jurisdicional pertenceria ao Imperador e isso acabou permitindo que, com o tempo, a reivindicação imperial conseguisse se impor ante à *plenitudo potestatis* papal. E, enquanto Igreja e Império, poderes universalistas, disputavam a supremacia sobre toda a cristandade, os monarcas, poderes locais fortemente identificados com a demarcação territorial, se fortaleciam. Depois do século XIII, os poderes civis passam a ter poder para disputar em todos os níveis, dos locais aos universais, com o poder secular e, a partir do século XIV, com uma série de derrotas no campo ideológico e militar, o próprio Império acaba deixando de ser uma ameaça de fato para as monarquias bem estabelecidas.

Como resposta aos teóricos que defendiam a supremacia clerical, juristas e intelectuais ligados aos reis formularam teorias e obras que legitimaram os poderes reais diante da Igreja, legando o poder eclesiástico e a autoridade espiritual à função de ministrar os ensinamentos e rituais da fé cristã e nada mais, enquanto que a jurisdição, as normas, o controle administrativo deveria estar sob a égide do governo civil e não do papado, uma vez que a natureza dos dois poderes divergia – um estaria ligado à Terra, à natureza, o outro ao eterno, à graça. É graças a esta resistência ideológica dos poderes locais diante dos poderes universalistas que a lógica interna da política vai começar a poder ser enxergada com certo distanciamento da moral e da religião. Baseado na legitimidade de seu poder territorial, e mesmo de sua força militar, os monarcas passam a exigir que se reconhecesse que eram eles, agora, os detentores da *auctoritas* e da *potestas*.

Os defensores dos poderes locais se alinhavam ora com os defensores da Igreja e ora com os defensores do Império para fazerem frente aos agentes do adversário em

questão, quando esses tentavam lograr suas reivindicações para que os monarcas aceitassem interferência externa. A raiz moderna para o surgimento das noções que mais tarde virão a ser petrificadas no conceito bodiniano de soberania surge, assim, destes atos de resistência diante das teorias que sustentavam tanto a supremacia imperial quanto a supremacia papal. Nos trabalhos elaborados por estes 'localistas' é que se começa a se estudar a natureza do poder – uma trilha primeiramente percorrida por Dante Alighieri, João de Quidort e Marsílio de Pádua e, mais tarde, herdada por Maquiavel, Montaigne e Bodin¹⁷⁹.

Assim, Bodin teria cunhado o conceito de soberania a partir de noções já antigas, mas que ainda não haviam sido especificadas plenamente; o contexto histórico de Bodin permitiu-lhe esta formulação graças à centralização do poder do rei e se fez necessária graças ao caos separatista que tomou a França. Em *Os Seis Livros*, Bodin escreveu que a soberania seria “o poder absoluto e perpétuo de uma República”¹⁸⁰. Perpétuo porque não estaria sujeito a qualquer espécie de limite temporal em relação ao futuro e absoluto porque não há ninguém no interior de uma República que possa limitar o poder conferido ao seu soberano¹⁸¹. Carl Schmitt, em *A Crise da Democracia Parlamentar*, escreveu que “o poder de suspender a lei vigente – em geral ou em casos isolados – é a característica verdadeira da soberania, da qual Bodin pretende derivar todos os outros poderes (declaração de guerra e conclusão de paz, nomeação de funcionários, última instância, direito de reduto etc.)”¹⁸². A principal marca da soberania seria, portanto, a possibilidade de deter o julgamento último sobre toda e qualquer

¹⁷⁹ Cf. Barros, Pp. 163-195; GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Pp. 5-26 e Cf. Skinner. *As fundações...* Op. Cit. Pp. 25-87.

¹⁸⁰ Cf. Bodin. *Los Seis...* Op. Cit. Pp. 46, cap. VIII do livro I.

¹⁸¹ Idem. Pp. 46–50, cap. VIII do livro I.

¹⁸² SCHMITT, CARL. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda, 1996.

questão que se coloque diante da República – a vertente separatista, portanto, sob esta perspectiva, cometia, para Bodin, um erro, uma vez que ela não poderia se insubordinar diante do poder soberano.

Simone Goyard-Fabre escreveu que

“A soberania é em primeiro lugar *potência de comando*. Mas esta, diferentemente da potência de comandar que um marido, um pai, um mestre ou um senhor possuem naturalmente, não é um comando privado. Seja por pertencer à autoridade direta do soberano que baixa a lei, seja por ele fazer, por delegação, na 'pessoa dos magistrados que se curvam perante a lei e comandam outros magistrados e particulares', ele é essencialmente de ordem *pública*. Contudo, o mais importante é que, prerrogativa primordial da República, esse comando manifesta sua perfeita *superioritas*, portanto, a plenitude de potência. Por isso, o detentor dessa competência básica – príncipe, assembléia ou povo – é como o piloto em seu navio: abaixo de Deus, ele é o único senhor a bordo da *Nave-República*”¹⁸³.

Herança das disputas entre poderes territoriais e poderes universais, a soberania poderia ser entendida, tendo em vista o raciocínio de Bodin, como a autoridade plena sobre um domínio. A relação entre o soberano e seu domínio teria a mesma forma da relação entre Deus e a Criação – em ambos os casos, a própria vontade divina seria o único verdadeiro limite para a vontade de um soberano em sua área de atuação. O chefe de família, o juiz, o governador, o Príncipe, todos eles teriam relações de soberania com algum domínio, sendo apenas subordinados a um soberano cuja extensão de governo os envolvesse. Deus, cuja área de atuação envolveria a todas as coisas, portanto, seria o início e o fim de toda forma de soberania¹⁸⁴.

Segundo Nicole Jacques-Chaquin, para Bodin, Deus seria a causa primordial eterna, o soberano absoluto, ordenador de toda a existência e o único capaz de alterar os seus desígnios. De acordo com o pensamento de Bodin, toda a existência teria sido

¹⁸³ Cf. Goyard-Fabre. Op. Cit. Pp. 137-143.

¹⁸⁴ Cf. Jacques Chaquin. Op. Cit. e Cf. Bodin, *Los Seis...* Op. Cit. Livro I.

moldada por Deus segundo o princípio da harmonia. De modo que foi por intermédio deste conceito de harmonia que o jurista organizou os seus modelos de República e justiça ideais.

A soberania de Bodin era essencialmente impessoal, constituída de legitimidade graças ao modo como Deus organizou a existência, por intermédio de soberanias; o indivíduo, em Bodin, estava sujeito a seu chefe de família ou a corporações, que por sua vez estavam, todos, sujeitos ao soberano, que, por sua vez, estava sujeito a Deus, às leis naturais, às leis comuns a todos os povos e aos costumes de sua República. De Deus viria a legitimidade e a justificativa para a existência de uma República. “Longe de designar o monopólio da dominação ou da coerção”, escreveu Goyard-Fabre, a soberania seria “a fonte básica da ordem jurídica, o que constitui no Estado o único motivo, necessário e suficiente, para se submeter à norma”.

As únicas limitações atribuídas por Bodin ao poder soberano em seu âmbito terrestre seriam as leis naturais e as leis divinas – leis que constituiriam a única jurisdição sobre a qual nenhum príncipe humano poderia ter qualquer poder. O espaço das Repúblicas, na Criação, é o de presidir sobre agrupamentos coletivos de seres humanos, harmonizando-os e guiando-os em direção ao crescimento e enobrecimento intelectual¹⁸⁵. Portanto, o dever do legítimo soberano seria o de presidir as Repúblicas, sempre respeitando a vontade de Deus manifestada na organização harmônica da natureza e nas suas Sagradas Escrituras¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Cf. Bodin *Los Seis...* Op. Cit. Capítulo I do livro I.

¹⁸⁶ O absolutismo de Bossuet certamente foi influenciado pelas ideias de Bodin – o que não significa, todavia, que o próprio Bodin tenha sido parte de um movimento absolutista que sequer tinha se desenvolvido, como tantos já indicaram. Skinner mesmo trata Bodin como um dos 'precursores' do “absolutismo maduro”. Cf. Skinner. Op. Cit. Pp. 571-572. Para um outro exemplo deste equívoco, ver PAIM, Antonio, PROTA, Leonardo e VÉLEZ RODRIQUES, Ricardo do. *As grandes obras da política em seu contexto histórico*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1999. Págs. 62-66. Os autores tratam das

Não por acaso, quando atuou enquanto representante de Vermandois na reunião dos Estados Gerais da França, em 1576, Bodin se opôs veementemente às ambições de Henrique III de financiar a Liga Católica, durante as Guerras de Religião, com a venda de patrimônio régio, teoricamente inalienável por sua definição. Bodin se recusava a admitir que o rei estivesse acima da República – “a saúde do povo é por Lei soberana”¹⁸⁷ – e das leis fundamentais sob as quais o reino da França fora construído e, com isso, segundo Sandra Riscal, “em oposição à visão patrimonialista feudal, Bodin estabeleceu a separação entre o patrimônio pessoal do governante e o patrimônio público, pertencente ao Estado”, inaugurando “a concepção de administração do Estado como gerenciamento dos bens materiais públicos, cuja finalidade deveria ser o bem e a saúde de toda a população e não apenas do rei”¹⁸⁸.

Sem que se contextualize a vida de Bodin, sem que se pense que ele viveu as Guerras de Religião e observou o derramamento de sangue francês em nome de formas diferentes de se adorar um mesmo Deus, a *Demonomania* e *Os Seis Livros* acabam sendo esvaziados de seus sentidos e, com isso, parece conveniente observar a primeira obra como um resquício insistente de medievalidade, enquanto a segunda representaria uma emanção luminosa da modernidade. Levando em consideração os eventos que ocorriam na França e os anos de publicação de *O método para fácil compreensão da história*, nota-se que, apesar da semelhança entre as propostas de

limitações da soberania de Bodin como apenas um modo de diferenciar uma monarquia legítima de uma ilegítima, invertendo a ordem das coisas, taxando-a anacronicamente de ser uma monarquia absolutista diferente quando sequer havia ocorrido a concepção de absolutismo. Para uma crítica a este anacronismo, ver Cf. Goyard-Fabre. Op. Cit.

¹⁸⁷ A máxima, citada por Bodin em latim quando da reunião dos Estados Gerais vem novamente a ser repetida ao final de sua vida, em uma carta em que trata de estabelecer sua posição em relação ao momento em que a França vive. BODIN, Jean. *Lettre de Monsieur Bodin*. Troyes: Editado por Jean Moreau, 1590.

¹⁸⁸ RISCAL, Sandra. *O conceito de soberania em Jean Bodin: Um estudo do desenvolvimento das ideias de administração pública, governo e Estado no século XVI*. Campinas: Unicamp, 2001. Pp. 4.

Bodin para a manutenção de uma República ideal e sua teoria da soberania posteriormente publicada em *Os Seis Livros da República*, pela qual ele veio a ganhar fama, há também (entre uns e outra) uma diferença essencial. Onde antes havia certo espaço para a existência legítima de uma oposição interna ao soberano, posteriormente, este espaço é descartado¹⁸⁹.

Em 1570, auge das Guerras de Religião, Bodin declarou ilegítimas as reivindicações huguenotes ao trono Francês, atacando a monarquia impulsionada pela divulgação de uma nova interpretação do episódio bíblico de Davi, e atacando aqueles que justificavam a sua oposição ao soberano a partir do *Príncipe* de Maquiavel¹⁹⁰. A ameaça do regicídio, os estudos sobre diversas culturas, a busca pelo conhecimento do que seria e o que deveria ser a sociedade humana e por sua melhor forma de governo levaram Bodin a defender a autoridade do monarca francês e a unidade de seu reinado. Não haveria, a partir de então, na obra dele, qualquer crime mais hediondo do que a recusa de submissão de um súdito ao seu soberano.

¹⁸⁹ Um dos exemplos desta mudança: “Bodin também sustentara, no *Método...*, que o Parlamento de Paris tinha o direito de vetar qualquer legislação proposta, de modo que todas as ordens injustas do rei sempre estariam sujeitas a ser ‘descartadas’ pela corte. Mas, pela época em que publicou *Os Seis Livros*, já mudara de ideia, passando a considerar essa uma ‘falsa opinião’, além de danosa” – Cf. Skinner. *As fundações...* Op. Cit. Pp. 570.

¹⁹⁰ As noções de principado e de Príncipe de Maquiavel estão relacionadas ao território e seus habitantes, herdando, como já dito, uma concepção jurídica da Idade Média que só veio a ser sistematizada anos depois por Bodin. Para Maquiavel, a soberania seria um fim em si mesma e o fim de um principado deveria estar sujeito ao Príncipe. Em Bodin, o *bem comum* era a obediência às normas do chefe de família, às leis do soberano e às leis de Deus e a maneira de se garantir essa obediência eram as leis. O *bem* realizado pela existência das Repúblicas seria a garantia de que as leis seriam seguidas. Todavia, Bodin acusou Maquiavel de ser um tributário da tirania por conceber uma razão fundamental para o exercício do poder do soberano que está além de sua legitimidade. A soberania de Bodin era essencialmente impessoal, constituída de legitimidade graças ao modo como Deus organizou a existência, por intermédio de soberanias; o indivíduo, em Bodin, estava sujeito a seu chefe de família ou a corporações, que por sua vez estavam todos sujeitos ao soberano, que, por sua vez, estava sujeito à Deus, às leis naturais, às leis comuns a todos os povos e aos costumes de sua República. De Deus viria a legitimidade e a justificativa para a existência de uma República, não da força ou da sagacidade. Sobre juristas e teólogos do século XVI e Maquiavel: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995. Pp. 279-285; Sobre a crítica de Bodin a Maquiavel, ver o prefácio dos *Seis Livros da República*.

Há, todavia, um problema fundamental que se apresenta durante o estudo da teoria de soberania de Jean Bodin, um problema que se apresentou para todos aqueles que buscaram entender a relação de Deus com os seus súditos: o problema do mal. Criminosos, malfeitores, enganadores, fraudulentos, lascivos, feiticeiros, bruxas, rebeldes: como entendê-los diante da onipresença, onipotência e onisciência da divindade? Como pensar o lugar de cada um deles diante da sociedade em que eles estão inseridos? E, possivelmente, o problema principal que se apresenta para um jurista, como se poderia julgá-los? Em sua obra seguinte, Bodin decidiu lidar com estas perguntas ao direcionar sua perspectiva para a principal fonte de todos os males.

c. *A demonomania e a República de Bodin.*

A Demonomania das Feiticeiras, publicada primeiramente em Paris, no ano de 1580, influenciou profundamente o campo dos estudos daquilo que temos chamado de demonologia. Quando seu autor a publicou, Bodin era extremamente conhecido dentro dos círculos de pensadores e juristas franceses devido aos *Seis Livros da República*. Seu tratado sobre a bruxaria tornou-se extremamente popular, chegando a obter vinte e três edições e a ser publicado em quatro línguas diferentes. De acordo com o próprio Bodin, no prefácio de sua obra demonológica, o seu interesse acerca do tema teria sido despertado quando fora chamado para acompanhar e aconselhar o caso de uma acusada de bruxaria, Jeanne Harvillier. *A Demonomania* se inicia com a já citada reimpressão da condenação elaborada pela faculdade de teologia da Universidade de

Paris¹⁹¹ e também contém, em seu final, um ataque a Johann Weyer e a sua negação à realidade do pacto demonológico entre bruxas e demônios¹⁹².

Escrita em Laon, a obra, publicada em 1580, foi composta em quatro livros, cujo intuito principal em sua publicação, segundo quanto Bodin aponta na dedicatória e mais adiante no mesmo prefácio, foi o de determinar como deveria ser tratada a bruxaria pelo sistema jurídico da época, de forma que fossem notados e punidos os verdadeiros culpados pelas inúmeras crises pelas quais passava a França. Para tanto, Bodin construiu uma argumentação na qual buscou definir o significado do seria o feiticeiro, do que seria a feitiçaria em si, explicar o que fundamentava teologicamente esta argumentação e, principalmente, explicitar o mal dos bruxos e a ameaça que eles representavam para a humanidade, tratando de como os juristas deveriam trabalhar para salvar a República de sua influência e de sua presença.

Assim como *Os Seis Livros da República*, a *Demonomania das Feiticeiras* foi escrita por Bodin para tentar resolver um dos mais graves problemas que ele enxergava em sua nação; assim como em *A República*, Bodin combateu em sua *Demonomania* àqueles que, sob seu ponto de vista, colocavam-se como obstáculos para a execução da justiça harmônica – no primeiro livro, aqueles que se colocavam a favor da tirania e os monarcômacos, e no segundo livro, os feiticeiros. Suas observações sobre a harmonia e sobre a justiça harmônica são talvez os pontos mais originais de toda a sua obra, sendo também os eixos essenciais para que se entenda

¹⁹¹ Conforme exposto no capítulo anterior, a Universidade de Paris publicou um ataque à prática de magia no século XIV, condenando igualmente toda forma de magia e desprezando a possibilidade de uma magia 'boa'. Essa condenação foi essencial para a argumentação de Bodin na *Demonomania*.

¹⁹² Cf. Levack. *The Witchcraft Sourcebook...* Op. Cit. Capítulo 26. Ver também cf. Bodin. *De la démonomanie...* Prefácio.

toda a lógica interna de seu pensamento sobre as mais diversas áreas de reflexão sobre a natureza, a política e a teologia.

Parece bastante claro que as especificidades do *mos gallicus* em relação ao *mos italicus* fizeram com que as crenças acerca da bruxaria teriam se manifestado em Bodin na sua *Demonomania* de uma forma bastante particular devido à sua formação e, mesmo, ao seu percurso profissional. Segundo Rowland, o direito romano tem necessidade de especificar e definir a *tipificação* do delito e, nessa perspectiva, é interessante observar justamente como a obra demonológica de Bodin tem como objetivo estabelecer, dentro do paradigma jurídico e a partir de debates teológicos, bem como de fontes canônicas, qual seria esta natureza¹⁹³.

Bodin claramente favorecia a concepção de Deus apresentada no Velho Testamento e no Torá, o que é demonstrado nas escolhas de citações por ele feitas na *Demonomania* e nos *Seis Livros* e afirmado por autores como Paul Lawrence Rose, Maryanne Cline Horowitz e Julian Frank¹⁹⁴. Como consequência deste favorecimento, bem como do contexto belicoso da segunda metade do século XVI, passagens mais rigorosas – ou até mesmo mais cruéis – do Velho Testamento acabam tendo maior

¹⁹³ Para realizar a condenação, no direito romano, dever-se-ia apreender o delito em sua natureza, não somente a partir da ação realizada, como no direito germânico. Por esta razão, Rowland vem a concluir que as formas e as raízes jurídicas dos processos de interrogatórios de acusadas de bruxaria teriam acabado por determinarem as características, os poderes e as habilidades atribuídos das bruxas.

¹⁹⁴ “Bodin, como nós indicamos, era um dissidente religioso que passou por diversas fases até chegar a sua posição madura. Tendo em vista várias coisas que ele disse (ou que falhou em dizer) acerca de assuntos religiosos, Bodin foi tido muito cedo por um judaizante (*judaizer*). E esta é agora uma opinião academicamente bem-estabelecida. O tratamento dado ao representante do Judaísmo no *Colóquio dos Sete Sábios*, caráter de personificação de suas reflexões éticas, um episódio relatado na *Demonomania das Feiticeiras* – assim como certas indicações anteriores – tudo aponta para um tipo de neoplatonismo judaizado como a religião privada e pessoal de Bodin. Por fora, contudo, ele permanecia um católico, e, em sua morte, de acordo com seu testamento, ele morreu como católico”. Cf. Frank. Op. Cit. Pp. xii. Na mesma vertente, Horowitz afirmou que, influenciado pelo judeu helenista Philo, Bodin teria experimentado uma conversão para um ‘judaísmo arcaico simplificado’. HOROWITZ, Maryanne Cline. ‘Judaism in Jean Bodin’. In: *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 13, No. 3. Estados Unidos: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc, 1982. Pp. 109-113. Ver também ROSE, Paul Lawrence. *Bodin and the Great God of Nature: The Moral and Religious Universe of a Judaizer*. Genebra: Droz, 1980.

importância em Bodin do que a mensagem de conversão por amor ou sobre a amplitude do perdão divino propostas no Novo Testamento. E é justamente em uma passagem do Velho Testamento que está a principal fundamentação bíblica para a percepção de que a bruxa seria uma ameaça à comunidade local, como se lê escrito em *Deuteronômio* (XVIII. 10-12): “Não se achará no meio de ti quem faça passar pelo fogo seu filho ou sua filha, nem adivinhador, nem prognosticador, nem agoureiro, nem feiticeiro, nem encantador, nem quem consulte um espírito familiar, nem mágico, nem quem consulte os mortos; pois todo aquele que faz estas coisas é abominável ao olho do Senhor, e é por causa destas abominações que o Senhor teu Deus os lança fora de diante de ti”. Aqui, Deus ordena que seus seguidores se livrem dos indivíduos que virão a ser identificados, na Idade Moderna, antes, como magos ritualistas e, depois, como bruxas – e as severas consequências em se desobedecer às ordens de Deus estão ilustradas em inúmeras outras passagens do mesmo Velho Testamento.

Todavia, cabe a pergunta: caso a opinião de Bodin sobre a bruxaria fosse comum a todos os homens de sua França, sem qualquer oposição representativa, ele necessitaria produzir um livro para argumentar a favor de um procedimento extraordinário quanto ao tratamento jurídico dos acusados de feitiçaria? Como demonstramos no capítulo anterior, a visão de que a bruxaria representava o maior dos crimes diante de Deus e da nação não era unânime – mesmo entre juristas.

A pressuposição da necessidade de duplos-contrários, comum à lógica do homem europeu letrado no século XVI, como descreve Stuart Clark, daria toda a credibilidade racional tanto para a existência de Satã quanto para a existência de uma anti-religiosidade, do mal e da estupidez inerentes à mulher (mas não sempre ativos

nelas ou presentes somente nelas), bem como para a tentativa que justificaria a escrita da *Demonomania*, de que as bruxas não seriam somente más por conta de seus feitos diabólicos (como comumente se cria), mas, seriam más, principalmente, por antagonizarem a soberania de Deus por intermédio de pactos com o seu duplo-contrário. No entanto, para que houvesse um motivo e uma urgência para a publicação de uma obra como esta, torna-se claro que homens em posição de julgar ou de agir contra a demonomania das feiticeiras, segundo a percepção de Bodin, não estariam dando a importância necessária ou não estavam agindo de forma coerente diante do problema da bruxaria que diante deles se apresentava.

Numa perspectiva propriamente antropológica, então se poderia delinear uma hipótese deste tipo: a teoria desenvolvida por Bodin, em que ele depositaria a responsabilidade por todos os eventos humanamente imprevisíveis ou controláveis pelo homem nas mãos férreas de um Deus muito mais hebraico do que cristão, criaria uma forma para o soberano assegurar a continuidade e a paz de sua República. Paz e continuidade que estariam fundamentadas por além da administração pública e da gestão dos conflitos políticos, e que, assim, se constituiriam como forma de o soberano bodiniano demonstrar a seu superior imediato o devido respeito, sua competência e adesão ao código por ele estabelecido em suas Sagradas Escrituras¹⁹⁵.

Este Deus não seria uma entidade criadora genérica, um ser sobre-humano tutelar destituído de características particulares. Estas características particulares dizem respeito, obviamente, à sua própria concepção enquanto uma entidade específica dentre de uma religião também específica. O Deus cristão, por exemplo, é justo, amoroso, bom e, ao mesmo tempo, é onipresente, onipotente e onisciente; o

¹⁹⁵ Como se poderia supor a partir de: Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Pp. 215v-217v.

Deus judaico, por outro lado, é mais justo do que bom, mais ordeiro e disciplinador do que compreensivo e piedoso. O Deus que se manifesta na obra de Bodin, todavia, enquanto nutre características do Deus cristão – a bondade, especialmente –, é, marcadamente mais próximo do Deus justiceiro e rigoroso do judaísmo e essa particularidade é fundamental para que se observe a relação de Bodin com a religião à qual declarava sua adesão de forma mais adequada.

A diferença essencial entre o Deus judaico e o Deus de Bodin está, todavia, na exclusividade (particularista e étnica) do Senhor do Velho Testamento, patrono de Israel, e na universalidade ordenadora e harmônica da divindade na *Demonomania*. Como já foi dito, segundo o pensamento de Bodin, herdado dos neo-platônicos, toda a existência fora moldada por Deus segundo o princípio da Harmonia. De modo que teria sido por intermédio deste conceito de Harmonia Divina que o jurista organizou os seus modelos de República e justiça ideais. Portanto, em Bodin, a filosofia política está intimamente relacionada com a metafísica e a cosmologia expostas na Bíblia.

Fundamentadas com argumentos que ora advém das obras de Santo Agostinho, de São Tomás de Aquino e da Bíblia¹⁹⁶, ora de obras clássicas da Antiguidade, especialmente Aristóteles e, principalmente, os neo-platônicos anteriormente citados, as ideias sobre a organização e a constituição do universo recebem de Bodin atenção especial no conjunto de seus trabalhos. É segundo estas suas noções que ele

¹⁹⁶ Por exemplo, quando Bodin discutiu em seu texto acerca da origem de Satã, citou uma corrente teórica que ele considerou como a opinião antiga – a qual, segundo ele, foi aceita até mesmo por Santo Agostinho por sua autoridade e Antiguidade –, de que o “Destruidor” fora criado com a graça e caiu. Contudo, Bodin discorda veementemente dessa vertente teórica e, para isso, se baseia em uma interpretação diferente da mesma fonte, a Bíblia. Bodin comparou, portanto, a teoria ratificada por Santo Agostinho e a metafísica apresentada na Bíblia para então postular sua conclusão acerca do tema; isto pode comprovar que, a despeito de seu respeito por autoridades do cristianismo, Bodin, neste quesito fiel ao espírito humanista, estaria mais comprometido com a sua própria análise documental. BODIN, Jean. *De la démonomanie...* Op. Cit. Pp. 2-3.

ênfatiou a preocupação e a diligência com as quais os demais bons homens da França deveriam agir diante da urgente questão da feitiçaria. De acordo com Bodin, o tratamento que o Príncipe e os magistrados dariam às feiticeiras e aos bruxos estaria intimamente ligado à continuidade ou à ruína das Repúblicas. Para entender esta urgência, para que se entenda o papel da feiticeira dentro da cosmologia enxergada por Bodin, é necessário que se tenha à vista tanto qual é o conceito utilizado por ele para definir a feitiçaria, quanto qual seria a própria organização harmônica tantas vezes aqui citada.

Bodin descreveu a divisão de sua obra da seguinte forma:

“No primeiro livro, eu escrevi sobre a natureza dos espíritos, da associação de espíritos com homens, dos meios divinos para saber as coisas ocultas e depois sobre os meios naturais de se chegar ao mesmo fim. No segundo livro, da forma mais sumária possível, tratei das artes e meios ilícitos dos Feiticeiros, sem, todavia, que ninguém possa tirar proveito disso para fazer mal, unicamente com o intuito de mostrar as armadilhas daqueles para que se defendam e aliviem os juízes que não têm tempo de pesquisar sobre tais coisas e os quais, entretanto, desejam ser instruídos a fim de que possam assegurar seus julgamentos. No terceiro livro, eu falei dos meios lícitos e ilícitos para se prevenir ou enfrentar os sortilégios/feitiços. No quarto livro, sobre a inquisição e a forma de se proceder contra os Feiticeiros, bem como sobre as provas necessárias para [que se fundamentem] as penas contra eles ordenadas. Ao fim, eu coloquei a refutação [das opiniões] de Johann Weyer, assim como a solução para os argumentos expostos em seu tratado, relacionando todos os meus discursos às regras e máximas dos antigos teólogos e à determinação feita pela faculdade de Teologia de Paris, no dia dezanove de setembro de mil trezentos e setenta e oito (...)”¹⁹⁷.

O autor definiu claramente, na primeira frase do primeiro capítulo da *Demonomania*, que feiticeiro seria aquele que realizaria atos por meios diabólicos tendo consciência de que estes meios utilizados seriam oriundos de uma relação com “espíritos demoníacos”¹⁹⁸. A partir dessa definição, o aspecto sobre o qual Bodin mais

¹⁹⁷ Cf. Bodin. *De la démonomanie*. Op. Cit. Prefácio.

¹⁹⁸ A frase de Bodin, para ser mais exata, é “Sorcier est celui qui par moyens diaboliques sciemment s'efforce de parvenir quelque chose” ou “Feiticeiro é aquele que, por meios diabólicos e conscientemente, tenta realizar alguma coisa”. Montague Summers, escritor inglês vinculado ao

se prolongou em seu texto, que concerne sua definição de feiticeiro, é referente ao uso que fez da palavra “conscientemente”: para o autor, o feiticeiro seria aquele que tem plena consciência de que está se relacionando com um demônio durante a realização de um ato qualquer. Para que se pudesse considerá-la feitiçaria, sua ação exigiria, portanto, consentimento entre demônio e feiticeiro e este consentimento seria vital para que se pudesse identificar de fato, um ato de feitiçaria¹⁹⁹.

A consciência de uma tal natureza demoníaca de determinado ato ou produto seria, portanto, a marca que separaria o feiticeiro do idólatra, o criminoso do ludibriado. Os crimes para os quais Bodin chamou atenção não seriam notáveis por seus efeitos práticos mais óbvios, mas sim, por suas graves consequências; afinal, o autor não ressalta em sua definição o produto da relação entre o demoníaco e o homem. Não é que, desse modo, permanecessem sem importância os poderes, as capacidades e os feitos dos feiticeiros – caso o fossem, o autor não teria dedicado a metade da *Demonomania* para explicá-los e determiná-los –, mas o fato é que, na obra de Bodin, mais importante do que eles seriam a sua natureza, isto é, o seu significado para a organização harmônica do universo. Explicar as possibilidades dos atributos dos praticantes de bruxaria, portanto, resulta necessário para que se possa identificá-los e julgá-los corretamente, mas, mais importante ainda, seria entender a natureza destes poderes.

ocultismo do início do século XX, comentou esta frase da seguinte forma: “Com estas palavras, o profundamente erudito juriconsulto Jean Bodin, uma das mais agudas e estritamente imparciais mentes de sua época, abre a sua famosa *da Demonomania das Feiticeiras*, e seria, eu imagino, dificilmente possível de se descobrir uma definição mais concisa, exata, abrangente e inteligente do que seria uma Bruxa”. SUMMERS, Montague. *History of Witchcraft and Demonology*. Estados Unidos: Kessinger Publishing, 2003. Pp. 1.

¹⁹⁹ Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Pp. 1-2, sobre a definição fundamental.

Retomando a afirmação supracitada de Robert Rowland – acerca das diferenças entre o direito romano e o direito germânico, manifestas nos sistemas penais que se desenvolveram a partir de suas respectivas influências –, pode-se observar na acepção bodiniana de feiticeiro uma característica interessante: ao classificar o delinquente tendo em vista a natureza e a fonte de seus atos, ao criminalizar suas intenções, suas supostas crenças e seus poderes (os atos em si, os males cometidos seriam, sobretudo, agravantes e fontes de evidências, provas de sua impiedade), Bodin se integra à tradição tipificadora das formulações jurídicas herdeiras do direito italiano.

Ao mesmo tempo em que afirmou ser um absurdo a teoria dos maniqueus de que Deus seria a origem do Mal, Bodin escreveu que a origem dos poderes de Satã não seria outra senão advinda da própria permissão de Deus. Para o autor da *Demonomania*, Deus não seria capaz de fazer o verdadeiro mal, dando poder a Satã e seus asseclas apenas como uma forma de alcançar um bem maior; assim, a existência dos Diabos estaria justificada pela inevitabilidade de seu fracasso e, conseqüentemente, por assinalar a glória de seu Criador²⁰⁰.

Em *O Colóquio dos Sete Sábios*, Bodin deixou claro que, para ele, a divergência entre religiões não incorre em necessidade de conflito, desde que se esteja buscando louvar o “verdadeiro Deus”, e não a ídolos, como fariam os ímpios, conscientes de seu pecado, ou os antigos, selvagens ou tolos, enganados por demônios ou por seus asseclas. No *Colóquio*, Bodin tratou de evidenciar as virtudes de todas as religiões que se fiam na obediência de Deus e, com todo o saber adquirido em fontes das mais

²⁰⁰ “E, entretanto, parece que Deus criou o Grande Satã no começo do mundo, que as Sagradas Escrituras chamam de Behemot e Leviatã : pois as Sagradas Escrituras dizem *Is prima rerum origine à Deo conditus est* : E para mostrar que ele não foi criado em Graça, alega-se a passagem de Isaías, onde Deus fala assim: Eu fiz e formei Satã para e a fim de perder, gastar e destruir”. Cf. Bodin. *Demonomanie*. Op. Cit. Pp. 3.

diversas, erigiu uma defesa em prol da tolerância religiosa em um período em que a França estava dividida por guerras de religião, ainda que abominasse aqueles que supostamente estariam, como diz na *Demonomania*, “se utilizando de meios diabólicos para fazer alguma coisa”.

Ora, por que motivo um homem resolveria se vincular ao Demônio, uma vez que este não seria senão uma criação divina cuja função é a de deixar clara a vitória e a glória de Deus? Por que alguém se ajoelharia diante de uma entidade cujo objetivo seria o de destruir a humanidade e a se opor ao que é bom? Por qual razão um homem se colocaria à disposição daquele cujo objetivo seria a própria extinção do gênero humano? Quem poderia ser mais tentador do que o Diabo, dotado de poderes concedidos pela própria divindade com o objetivo de corromper? Aos seus, afinal, como Bodin escreveu no Prefácio da *Demonomania*, Belzebu²⁰¹ prometeu fazer-lhes “*bien-heureux*”, isto é, abençoados, bem como prometeu vingar-lhes de todos os seus inimigos. Aceitando-o e rejeitando a Deus, Satã ofereceria, segundo Bodin, poderes extraordinários aos seus seguidores, dotando-lhes de diversas capacidades diferentes que lhes permitiriam expandir os domínios de seu ímpio senhor.

Assim como Deus teria criado o universo para funcionar harmonicamente, equilibrado a todo o tempo por sua sabedoria e pelas regras que estabeleceu, Deus também teria criado o homem como sendo o intermediário entre os animais, de natureza puramente corpórea, e os espíritos, de natureza puramente intelectual. Segundo Bodin, “este grande Deus naturalmente ligou todas as coisas por meios, que

²⁰¹ Bodin escreve que, assim como Belzebu, “os intérpretes estão de acordo que Leviatã, Faraó e Behemot significam o grande Inimigo do gênero humano e que o Reino do Egito significa a carne, a luxúria e entende-se pelo rio a torrente da natureza fluida, que está sempre correndo para a corrupção, que é própria ao Destruidor, contrário ao Deus Criador de todas as coisas”. Cf. Bodin. *Demonomanie...* Op. Cit. Pp. 3.

intermedeiam/ põe de acordo²⁰² as extremidades e compõem a harmonia do mundo intelectual, celeste e elementar por meios e ligações indissolúveis. De modo que a harmonia pereceria, se as vozes contrárias não estivessem ligadas por vozes moderadas²⁰³: assim é o mundo e suas partes”²⁰⁴. Assim como os homens estariam entre os espíritos e os animais, a natureza intelectual do homem também estaria posicionada entre a maldade inerente dos demônios e a bondade dos anjos.

Tendo Deus supostamente dado o livre-arbítrio aos homens, estes poderiam escolher entre ceder às tentações oferecidas pelos demônios ou permanecer fiéis a seu Criador. Bodin escreveu que

“Deus, tendo criado o homem, deixou-no em seu livre arbítrio e lhe disse: 'Se tu quiseres, tu guardarás meus mandamentos e eles se guardarão; Eu em ti coloquei o fogo e a água, tu tens poder de colocar a mão em um ou na outra : Tu tens o bem e o mal, a vida e a morte e terás a qual lhe agradar' (...). E deste modo a decisão dos teólogos se demonstra verdadeira, que todos os espíritos são bons ou maus e separados uns dos outros (...) e que os homens estão no meio entre as duas [categorias]. Pois uns são associados com os Anjos e os outros com os Demônios e se encontram também os homens que não se aliam nem com um, nem com os outros”,

os quais homens, mais à frente neste capítulo, o autor considerou animais, por abdicarem de fazer a escolha entre o bem e o mal com seu intelecto.

Ser bom ou ser mal resultaria em consequências individuais eternas, uma vez que, após a morte, os bons homens se tornariam anjos e os maus, depois de muitos tormentos, demônios; “as marcas dos Anjos e dos Diabos, dos altos e dos reprovados, são que uns terão a vida eterna, enquanto os outros morrerão eternamente, depois de terem sofrido os tormentos condignos à suas maldades, por um tempo determinado à cada um pelo juízo secreto de Deus”. Além disso, no entanto, a escolha entre o bem e

²⁰² “(...) qui s'accordent aux extrémités (...)”.

²⁰³ “(...) voix moyennes (...)”.

²⁰⁴ Cf. Bodin. *Demonomanie...* Op. Cit. Pp. 8-9.

o mal resultaria em consequências de ordem prática, que diriam respeito às sociedades em que os homens se organizam e que diriam respeito, ainda, à ruína ou à manutenção de uma República.

Bodin acreditava que a magia praticada pelas feiticeiras e pelos bruxos seria possibilitada somente por sua relação com os demônios. Depois de uma extensa classificação de gêneros de magia – dos capítulos 4 ao 7 do primeiro livro, em que fala de uns poucos 'meios lícitos de se saber das coisas' e de inúmeros 'meios ilícitos' – Bodin realiza um estudo geral sobre a magia em si, dizendo que o seu significado ('consciência sobre as coisas divinas e naturais'), deturpado pela impiedade e idolatria dos pagãos, acabaria se tornando sinônimo de feitiçaria diabólica. Discordando de diversos filósofos e de teorias que ainda circulavam à sua época e apoiando-se na supracitada decisão de teólogos da Sorbonne tomada em 1398, Bodin afirmou que, assim como não poderia haver bons demônios, aquilo a que se chamaria de 'magia branca' seria não mais do que um engodo. No fundo, ao se utilizar das forças demoníacas, todo mago, feiticeiro ou bruxo estaria compactuando com Satã e, portanto, conspirando contra Deus, a humanidade e suas repúblicas.

No último capítulo do livro quatro da *Demonomania*, Bodin escreveu que haveria

“dois meios pelos quais as Repúblicas são mantidas em seu estado e grandeza: o louvor e a pena; a primeira para os bons e a outra para os maus. E, se há uma falha na distribuição destes dois itens, não se deve esperar nada senão a ruína inevitável das Repúblicas, nem mesmo que seja necessário que todos os criminosos sejam punidos. (...) [Existe quem pense que] as penas não são estabelecidas senão para castigar o crime. Eu tenho para mim que este é o menor fruto que terá a República, pois o maior e principal fruto é apaziguar a ira de Deus, principalmente se o crime for cometido diretamente contra a majestade de Deus, como este, o crime de bruxaria. (...) Ora, não há jamais um meio melhor de apaziguar a ira de Deus, de obter sua benção, de impressionar alguns pela punição de outros, de conservar uns das infecções dos outros, de diminuir o número de maldosos, de assegurar a vida dos bons e de punir as maldades mais detestáveis que o espírito humano pode imaginar, do que castigar com todo o

rigor os Feiticeiros; ainda que a palavra 'rigor' possa vir a ser mal-entendida, eu entendo que não há pena que possa ser tão cruel que possa bastar ao se punir as maldades dos Feiticeiros, uma vez que todos os seus malefícios, blasfêmias e todos os seus desígnios se dirigem contra a Majestade de Deus, para lhe desrespeitar e ofender por milhões de meios (...) E [, ainda assim,] alguns [juízes/ magistrados] são difíceis de se fazer queimar as bruxas e feiticeiros, mesmo aqueles que têm um pacto expresso com Satã. Mas são principalmente estes [*sorciers*] que se deve perseguir em vingança, em toda diligência e com todo rigor, para que se faça cessar a ira de Deus e de sua vingança sobre nós. E tanto estes [feiticeiros devem ser perseguidos] quanto aqueles que escreveram e interpretaram a feitiçaria como heresia e nada mais; ainda mais porque a verdadeira heresia é crime de lesa-majestade divina e é passível de punição no fogo (...)”²⁰⁵.

Culpados por ousarem insurgir contra Deus, os bruxos, portanto, não mereceriam a tolerância com a qual Bodin agraciou aos judeus, árabes e protestantes, que simplesmente divergiam em sua forma de louvar e de aprazer à mesma divindade. Mais odiosos e perniciosos do que os atos dos bruxos, portanto, seriam as consequências deles e as suas implicações – prever o futuro, voar ou matar animais por meios de feitiços não seriam problemas tão graves em si, afinal, quando se leva em consideração de que estas ações implicariam que um indivíduo esteja associado a um conjunto de criaturas cujo objetivo é tentar destruir a humanidade.

Como já dito antes, a preocupação de Bodin em seu livro foi a de esclarecer qual seria a verdadeira natureza das bruxas. Esta preocupação pode ser relacionada à supracitada necessidade de tipificação do delito herdada pelo emergente direito francês do direito romano – afinal seria por conta dessa necessidade que Bodin, ao invés de escrever um livro focado no trato de evidências nos casos de bruxaria e poderes das feiticeiras, como era comum na Inglaterra, teve como intuito destacar e alertar sobre a maldade evidente das bruxas, bem como exaltar o perigo que o reino correria caso, na análise proposta pelo autor, persistisse tolerando a bruxaria.

²⁰⁵ Cf. Bodin. *Demonomanie...* Op. Cit. Pp. 216-217.

A forma como Bodin decidiu tratar dos perigos que os feiticeiros traziam às Repúblicas era bastante peculiar. Kramer e Sprenger, no século XIV, também criaram um corpo de conhecimento demonológico se utilizando de inúmeros estudos de caso e se utilizando de diversas autoridades para sustentar os seus argumentos, mas Bodin se utilizou da metodologia anteriormente apresentada em seu *Método para fácil compreensão da história*, profundamente influenciada pelo viés investigativo do humanismo, para analisar o máximo possível de documentos aos quais obteve acesso. Sua busca, afinal, era a criação de uma doutrina de direito penal sobre a bruxaria que não estivesse limitada apenas à França – ainda que esta fosse o foco de suas preocupações –, mas sim, de uma doutrina que pudesse servir a todos os juristas e juízes de todas as nações; este era o mesmo Bodin que, anos antes, propusera a formação de um direito universal.

Se o homem é filho de seu tempo, se está mais próximo de seus contemporâneos do que de seus avós, pode-se, em um exercício de imaginação, é claro, tentar comparar Jean Bodin a Michel de Montaigne, um compatriota que viveu e morreu em anos próximos, também estudioso do direito, também tributário do humanismo. É claro que, neste sentido, a própria trajetória pessoal de ambos os homens acabou por distanciá-los, mas o ‘ateísmo devoto’ de Montaigne é bastante surpreendente diante da devoção lógica de Bodin e acaba tendo profundo impacto na teoria febvriana de que a incredulidade seria, no século XVI, impossível – mesmo que esta incredulidade seja organizada e pensada a partir de fundamentos muito distantes do que concebemos atualmente como incredulidade.

Como esta problemática, é possível que diversas outras questões surjam a partir do presente trabalho e, espera-se, que, se forem julgadas pertinentes, estas questões possam servir como estímulo para estudos posteriores. Assim, longe de carregar consigo uma pretensão de esgotar os temas aqui debatidos, espera-se que este estudo possa oferecer elementos para que se fomentem novos estudos sobre Jean Bodin, menos arbitrários e menos carregados de anacronismos, buscando tratá-lo não por moderno ou medieval, mas sim, como um homem de seu próprio tempo, caminhando dentro de suas próprias possibilidades, qualidades e limitações.

Profundamente coerente com as linguagens e símbolos que envolviam a sua sociedade e sensível às questões que colocou ou foram colocadas diante de si, Bodin buscou fazer o melhor que pôde para a França. Por conta disso, estabeleceu, por exemplo, uma teoria acerca do significado da soberania nas Repúblicas e na vida humana, ao mesmo passo em que, baseado não só nos dogmas da Igreja Católica de seu período, mas também na Bíblia e nas próprias modalidades de se enxergar e se buscar estabelecer formas de justiça típicas para a França do início da era Moderna, criou uma obra em que pregou a morte, rígida e certa, para todos aqueles e todas aquelas que percebera como ameaças para a boa navegação da nau-República.

3. Jean Bodin, Justiça e a Divindade.

Quando foi publicada, em uma época em que perseguições religiosas se espalhavam por toda a Europa, a *Demonomania das Feiticeiras* buscava convencer magistrados e demais leitores de que as repúblicas não possuiriam inimigos mais perniciosos do que os praticantes de bruxaria. Ao longo de seus quatro livros e mais de 550 páginas, Bodin dedicou sua vasta erudição a provar, utilizando fontes de autoridade²⁰⁶ e metodologia argumentativa influenciada pelo ramismo²⁰⁷, que, mais que hereges ou dissidentes, as feiticeiras e os bruxos deveriam ser caçados impiedosamente.

O perigo que a bruxaria representava para a humanidade de acordo com a perspectiva de Bodin, o raciocínio que fundamentou a elaboração da *Demonomania* e sua colocação no interior do conjunto de suas obras, espera-se que estes resultem claros a partir da leitura dos capítulos anteriores. Este terceiro e derradeiro capítulo de nosso estudo propõe uma análise histórico-religiosa de alguns conceitos que julgamos importantes para que se melhor compreenda melhor o período e o conjunto da obra de Jean Bodin.

²⁰⁶ Como visto em cf. Anglo. *Evident Authority* (...). Op. Cit.

²⁰⁷ É bastante marcante nas obras de Bodin o uso da hierarquia retórica organizada por Petrus Ramus: *inventio* e *iudicium*, conceituação/definição e elaboração de silogismos. Sobre a influência de Ramus na metodologia argumentativa, o jesuíta Walter J. Ong escreveu: “De todo modo, ao agitar a questão do 'método' em Paris, a capital da dialética no mundo, Ramus deixou uma importante e permanente marca nas tradições humanísticas e escolásticas. Ao tornar híbridas organização retórica e 'lógica', o método ramista expandiu o campo no qual poderia atuar a paixão por um ordenamento metódico, mesmo que superficial. Gerou entusiasmos como aquele de Jean Bodin, que procurou “metodizar” até mesmo a compreensão do homem sobre a história, preparando o caminho para os entusiasmos mais gargantuanos dos enciclopedistas sistemáticos alemães e, então, indiretamente, para os enciclopedistas franceses posteriores. (...) A maioria das noções de método posteriores a Ramus carregam consigo alguns sinais de conexão com o seu pensamento. (...) A preocupação com o método que assombra a mentalidade francesa é o legado da experiência Ramista”. ONG, W. J. *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the art of the discourse to the art of the reason*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. Pg. 297.

Para a realização desta proposta, algumas considerações são imprescindíveis. Trabalhou-se, neste estudo, com a exploração histórica dos eventos que produziram a *Demonomania* e chegou-se a delinear algumas das prerrogativas que a fundamentaram, mas, agora, faz-se importante que estas sejam esclarecidas e exploradas. A primeira e fundamental destas considerações que se deve ressaltar é, parafraseando o fundador da Escola Italiana de História das Religiões, Raffaele Pettazzoni²⁰⁸, a compreensão de que todo fenômeno religioso é também um fenômeno histórico, por assim dizer – e a *Demonomania* é uma obra tão religiosa quanto política, fruto cultural de uma sociedade especificamente localizada no tempo e no espaço.

A esta altura, isto deve (ou, ao menos, deveria) parecer bastante óbvio, mas as implicações desta afirmação talvez ainda mereçam maior reflexão. Se as categorias de divino, diabólico, bem e mal parecem naturalmente integradas a uma reflexão acerca de conceitos vinculados às religiões, o mesmo não se pode dizer de categorias jurídicas, por exemplo, mas, como pudemos observar no relacionamento exposto entre a *Demonomania* e *Os Seis Livros*, o direito, bem como a justiça, no século XVI, não estão completamente desvinculados de ideias construídas *sub specie religionis*.

²⁰⁸ “A cultura grega não surgiu do nada. Não há algo como um helenismo “fora do tempo” que teria sido depois revelado no tempo histórico. Para o pensamento histórico, todo *phainómenon* é um *genómenon*. A civilização grega surgiu do encontro de duas culturas pré-existentes, uma delas “mediterrânea”, que já estava na região, e outra, que era Indo-Europeia e que se a ela se sobrepôs”. PETTAZZONI, Raffaele. *Essays on the history of religions*. Holanda: Brill Archive, 1967. Pp. 69. Opondo-se à vertente fenomenológica que se propunha a estudar a História das Religiões partindo do princípio de que os fenômenos religiosos possuíam elementos que estariam além das contingências históricas, esta formulação “queria destacar como em cada fenômeno – e para longe de sua mera objetivação – é possível percorrer e recuperar o momento de sua formação histórica, isto é, ‘desobjetizá-lo’. Tratava-se, finalmente, de opor às indagações fenomenológicas a necessidade da interpretação histórica. Isso significa que, para compreender um fato cultural qualquer, devemos procurar a reconstrução da sua gênese, da sua formação. Consequentemente, o objeto (ontologia) do sagrado se desagrega e perde a prioridade que [fenomenólogos como Mircea] Eliade havia-lhe atribuído. A alteridade meta-histórica é reconduzida a um produto do pensamento dialético (antítese de uma tese)”. Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 65-66.

a. As religiões e a História.

O cristianismo, tanto quanto as religiões, enquanto objeto de estudo, fundado em “doutrinas filosóficas e sociais, elementos fantásticos, sentimentos e práticas das mais diversas índoles”²⁰⁹, se configura como fenômeno distinto do restante dos demais fenômenos culturais devido à própria história e formação do conceito de religião na história Ocidental. Produtos históricos, condicionados pelo e condicionadores do contexto em que operam²¹⁰, as religiões são hoje entendidas como tais justamente por conta de um processo de estabelecimento de sentido realizado primeiramente no interior do cristianismo.

Nós podemos encontrar os elementos por intermédio dos quais o Ocidente circunscreveu o âmbito religioso em todas as civilizações humanas²¹¹, mas o conceito

²⁰⁹ “A realidade histórica não conhece senão uma pluralidade de religiões, e não *a religião*, quer esteja fundada sobre o transcendente, quer sobre a natureza humana, quer sobre leis psicológicas. De outro modo, deve-se possuir, para que se fale de *religiões*, mesmo no plural, um conceito único de religião, mas abstrato, como o conceito de árvore, uma vez que não existe dentro da realidade uma qualquer árvore que não seja uma árvore particular.(...)”. Por consequência, para que haja uma percepção rigorosamente histórica do termo ‘religião’, este deve ser entendido como um conjunto de práticas ou de relações sempre em referência a um denominador específico ou ser utilizado no plural, a não ser que signifique um espaço de ação que somente se possa individualizar caso em contraposição ao espaço de ação “cívico”, uma contraposição específica da cultura ocidental Cf. Brelich. *Prolegômenos...* Op. Cit. Pp. 31-34.

²¹⁰ MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Editora Hedra, 2004. Pp. 149.

²¹¹ “Na maior parte das civilizações que nós chamamos de ‘primitivas’, o que denominamos ‘religião’ se manifesta até nos menores detalhes da vida cotidiana: a alimentação, o vestido, a disposição das habitações, as relações com os parentes e com os estranhos, as atividades econômicas e as distrações se regem sem exceção por princípios religiosos; porém, nestas sociedades, quando um indivíduo exerce sua atividade normal, não está necessariamente consciente de estar operando ao mesmo tempo sobre um plano ‘profano’ e sobre um plano ‘religioso’; na medida em que seu universo cultural é fechado e orgânico, provavelmente o dito indivíduo não recebe nenhum estímulo suscetível de provocar em seu espírito estas distinções que nós estabelecemos entre os diferentes aspectos de sua ação. Ele mesmo fabrica o vestido, a casa, as armas, se ocupa da mulher, do pai, do cunhado, do tio, do forasteiro, come ou jejua, trabalha a terra ou sai à caça; ‘tal como se faz’, ou ‘como sempre se faz’, sem fazer-se perguntas acerca do porque de seu modo de operar. A ‘religião’ forma parte de sua vida e não há motivo para que se a distinga do aspectos restantes de sua existência. Tudo isso é igualmente válido para as numerosas civilizações consideradas ‘superiores’. Convém adicionar a este esquema – algo simplificado –, como corretivo, que mesmo antes de estabelecer uma distinção consciente entre as diversas ordens de sua atividade, um grupo humano pode adotar certas formas práticas de diferenciação ao confiar, por exemplo, as funções religiosas por excelência a determinadas pessoas tais como feiticeiros, xamãs,

consolidado de religião é exclusivamente Ocidental em sua origem, de modo que, para todas as outras religiões surgidas anteriormente ao contexto da expansão da Antiga Roma, a ideia de que haveria um âmbito propriamente religioso seria alienígena²¹².

A sociedade ocidental foi a única em que se estabeleceu uma divisão entre uma esfera civil e outra religiosa, entre um âmbito sagrado e outro profano. O conceito de religião é fruto, portanto, de um berço Ocidental, romano e cristão e isolá-lo de sua origem e de seu percurso significaria des-historicizá-lo. De acordo com Nicola Gasbarro, a cultura ocidental é única “ao inventar-se em termos de civilização e de religião e a construir a própria história e depois aquela do mundo com uma contínua oscilação entre os dois termos” e, ao fazê-lo, inventa, depois da religião natural e do direito natural, “a civilização e a religião como construções culturais, isto é, a Antropologia e a História das Religiões”²¹³.

Tendo em vista a concepção de religião enquanto âmbito artificial e, portanto, humano e histórico, podemos observar que o Ocidente ressignificou tanto a sua própria história e sua cultura, quanto a história e a cultura das demais sociedades com as quais estabeleceu contato através dos tempos. Surgida como uma forma de separar a

adivinhos ou sacerdotes, ou bem concentrar certas atividades ‘sagradas’ em determinados dias, como podem ser as ‘festas’; porém tudo isso não implica todavia uma clara consciência de la distinção entre o feito ‘religioso’ e os demais feitos”. Cf. Brelich. *Prolegómenos...* Op. Cit. Pp. 37.

²¹² “As religiões do mundo antigo são individualizadas por uma fisionomia, de certa forma, compacta e homogênea que, além de denotá-las enquanto propriamente étnicas, as configuram enquanto constituídas, sobretudo, por sua característica mais marcante, que é aquela de desenvolver-se ao redor da organização politeísta de seus deuses e do culto que os alimenta. Destacada essa fisionomia comum, resulta ainda de grande importância (...) a emergência de uma característica fundamental segundo a qual o sistema de culto dessas “religiões” não comporta, historicamente, a noção de religião”. Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp.194-195.

²¹³ Nicola Gasbarro também escreveu que “a História das Religiões, como a Antropologia, nasceu e desenvolveu-se no interior da consciência européia como exigência de compreensão histórico-social da religião e das religiões, sem apelar para as certezas teóricas da metafísica ou as pretensões de ortodoxia da ‘revelação’. Mas encontrou um objeto intelectual historicamente já constituído e socialmente funcional, culturalmente consolidado e simbolicamente eficaz, comparativamente já explorado e universalmente reconhecido” graças, principalmente, às experiências missionárias. GASBARRO, Nicola. ‘Missões: A Civilização Cristã em Ação’. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia – Missionários, Índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006. Pp. 67.

vida civil da vida religiosa, produto histórico e cultural de tensões vividas durante o processo expansivo dos romanos²¹⁴, a *religio* se tornou uma categoria de universalização utilizada pelo Ocidente para identificar, reunir e agrupar diversas práticas e ideias das sociedades com as quais teve contato em uma mesma chave interpretativa, ao mesmo tempo em que as segregava das demais práticas e ideias – uma forma de comparar e traduzir símbolos, sinais e significações de uma forma que se tornassem compreensíveis para ele²¹⁵.

Segundo Brelich,

“Querer definir a 'religião' é querer dar significado preciso a um termo forjado por nós mesmos e que nós empregamos normalmente com as

²¹⁴ Os “universos ‘religiosos’, estreitamente imbricados em sistemas sociais complexos e articulados derivam de uma ‘revolução neolítica’ enquanto primeiro e fundamental impulso para as divisões de trabalho e de funções sociais e para a constituição de uma estrutura urbana e do uso da escrita. Ainda, de um ponto de vista geográfico, esses sistemas sociais ‘religiosamente’ assim denotados se estendem ao longo de um percurso que vai da Mesopotâmia ao Mediterrâneo e à Europa central e setentrional a partir do início do III milênio a.C., até o fim do século IV d.C., quando, com o edito de Teodósio, o *De Fide Catholica*, o cristianismo foi proclamado religião de Estado. A partir desse importante momento histórico, inicia-se um inédito percurso – totalmente interno ao Ocidente, mas que resulta de sua necessária e extraordinária dialética com o mundo extraocidental – em relação ao qual vem se constituindo a construção de uma ‘religião’ que se configura enquanto tal, final e hodiernamente, não tanto pela sua ‘latinização’, mas pelo peculiar percurso de ‘cristianização’ do próprio termo. Isso porque esse (nosso) conceito de religião começou a ampliar-se, historicamente, com o aumento dos termos de comparação que derivam de suas ‘origens cristãs’. Dito de outra maneira, a ‘plasticidade hibridizadora’ do conceito em questão – testemunha, ao mesmo tempo, de sua capacidade de generalização e de sua própria propensão para uma transformação (ampliação) conceitual, sempre historicamente determinada – decorre, de fato, de alguns dados históricos irrefutáveis, isto é, do fato de que: (1) o Cristianismo adotou o termo *religio* para definir a si próprio; (2) a palavra latina *religio* não significa “religião”; (3) na acepção cristã o termo *religio* foi adotado por todas as línguas europeias. Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 194-195. Para uma melhor compreensão do percurso do conceito de religião, ver também pp. 225-229 da mesma obra.

²¹⁵ “Numa história das civilizações e entre elas, não pode haver universalidade sem comparação, não pode haver comparação fora das relações ‘de fato’ e ‘de direito’ e não pode haver o sentido ‘do direito’ sem uma história preventiva ‘do fato’. É preciso, portanto, transformar a conexão teórica “universalidade-comparação-história” na sequência cronológica e epistemológica “história-comparação-universalidade”, para submeter a um processo total de historicização e antropologização a estrutura geral do objeto intelectual “religião-religiões” e sua pretensa universalidade. E mais: essa universalidade só pode ser analisada como o produto sociocultural do processo histórico das relações entre as civilizações que, para tornar compatíveis suas diferenças num sistema compartilhado e compartilhável, generalizam regras e produções simbólicas tidas como comuns e indescritíveis. Não se trata de um sincretismo casual, mas de processos de relações e comparações de fato a serem analisadas historicamente, mediante os códigos de comunicação que elas mesmas acionam”. Cf. Gasbarro. *Missões...* Op. Cit. Pp. 70.

mais vagas e imprecisas significações (...). Se trata, pois, antes de tudo, de saber como queremos definir um termo que se emprega com diversos sentidos, a fim de que, dotando-lhe de um significado que não se preste a confusão, possa ser utilizado para fins científicos (...). Com outras palavras, não esperamos que o conceito de 'religião' – nascido como um produto histórico de nossa civilização e, por conseguinte, sujeito a determinadas alterações no curso da história – possua eternamente um significado preciso que, todo o tempo, devemos reencontrar; pelo contrário, somos nós, com finalidades científicas, quem devemos dar um significado ao dito conceito impreciso (...). Tudo isso significa que, inclusive sem darmos conta, pressupomos que, ou se pode ter uma religião sem possuir o conceito, ou que nosso conceito de 'religião' é válido para determinados conjuntos de fenômenos, os quais, nas civilizações em que aparecem, não se distinguem enquanto 'religiosos' de outras manifestações culturais”²¹⁶.

Criticando a divisão entre sagrado e profano, que em seu cerne naturalizaria a existência de uma dimensão não-humana e transcendental da cultura humana²¹⁷, os historiadores e estudiosos vinculados à Escola Italiana de História das Religiões passaram a se utilizar da noção de religião pelas possibilidades generalizantes e pretensamente universalizantes que em sua história ela vinha carregando e, com isso, ela fundamentaria a possibilidade de certo entendimento e tradução de alteridades para aqueles que dela se utilizassem²¹⁸. Ao mesmo tempo, no entanto, estes mesmos historiadores também reconheceram que o conceito de religião impõe tantas limitações, por conta dos sentidos que a sua utilização coloca, que estabeleceram a necessidade

²¹⁶ Cf. Brelich. *Prolegómenos...* Op. Cit. Pp. 35-36.

²¹⁷ “A História das Religiões atual, que está convicta de que a religião não advém do céu (paradigma teológico), nem é implícita a uma natureza humana (paradigma antropológico), deve ser capaz de explicar com a história e na história as razões sociais de sua constituição, os princípios culturais que dela têm feito uma realidade compartilhada e compartilhável, e, finalmente, o processo de generalização”. GASBARRO, Nicola. ‘Il linguaggio dell’idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva’. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma: 62, 1996. Pp. 194

²¹⁸ “A partir desses pressupostos, a perspectiva histórico-religiosa propriamente dita confirma o 'religioso' enquanto categoria própria e historicamente ocidental, não por sua característica *essencialmente* predominante, mas por sua capacidade *generalizante* – historicamente determinada –, em termos de capacidade de “absorção” das (ou talvez, melhor dizendo, “compatibilizar” as) alteridades históricas e etnológicas. Um dos exemplos talvez mais significativos dessa propriedade específica da categoria 'religioso' pode ser visto em sua utilização (reificação) missionária enquanto condição fundamental para desencovilhar uma (pressuposta) “religiosidade indígena”, que torna possível tecer, de alguma forma, uma fundamental estrutura interpretativa das alteridades etnológicas”. AGNOLIN, Adone. ‘Prefácio’. In: MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. Editora Hedra. São Paulo, 2004. Pp. 23-26.

de se adotar uma postura crítica diante do próprio conceito. Ernesto de Martino, em primeiro lugar, propôs um *etnocentrismo crítico*, ou seja, que se utilizasse de um olhar que reconhecesse as limitações decorrentes do processo de pesquisa e de tradução de outras culturas e de outros povos, seja por conta dos conceitos empregados, seja por conta de juízos de valores inerentes ao processo de aproximação com o Outro²¹⁹.

A compreensão da categoria de religião, hoje, segundo uma perspectiva histórico-religiosa, passa pelo reconhecimento, primeiro, de que existem diversas formas de crenças, religiosas ou não. Brelich discerniu entre elas a crença sem alternativas (“caminhamos crendo”, escreveu ele, “que o solo suporta nosso peso, sem sequer pensar que possa ceder”), a crença com alternativas (“cada um crê em sua própria religião, mesmo que conheça a existência de outras”) e uma crença com alternativas mais ou menos conscientes, mas eminentemente voluntarista (que ele chama de “fé”)²²⁰. O caráter comum às crenças, contudo, está em sua projeção do porvir – todas elas, de alguma forma, se unem em uma busca humana, como já foi citado anteriormente neste trabalho, de intermediar sua relação com o acaso e com aquilo que parece estar além do controle humano²²¹.

Assim, o fenômeno religioso poderia ser observado nas sociedades humanas como uma forma relacional não entre homens e deuses ou entre homem e entidades extra-humanas propriamente ditas, mas tanto entre os seres humanos e o desconhecido quanto entre os seres humanos e suas sociedades. Deste modo, aquilo

²¹⁹ Cf. Massenzio. *A História...* Op. Cit. Pp. 41-43.

²²⁰ Cf. Brelich. *Prolegómenos...* Op. Cit. Pp. 42-43.

²²¹ Idem. “De certo modo, todas as crenças – mescladas de esperança e temor – dizem respeito ao porvir; porém estas existem tanto na mais banal esfera profana (...) como nas mais importantes experiências religiosas (...). O papel fundamental das crenças religiosas (bem como dos ritos, tradições e mitos) consiste em assegurar ao grupo humano o controle daquilo que de outro modo pareceria incontrolável, subtraindo a realidade da esfera inumana da contingência e conferindo-lhe uma significação humana”.

a que se chama comumente de religioso pode ser compreendido como uma forma de mediação construída culturalmente como um ato voluntário de integração de acontecimentos sobre os quais as sociedades não exercem controle às esferas de conhecimentos constituídos coletivamente, os quais regem sua relação com aquilo de que elas detém controle.

Neste mesmo sentido, os mitos fundariam a realidade existente para uma sociedade – não a explicariam, portanto – tendo em vista aquilo que esta realidade é e, de tal modo, devem ser observados enquanto uma categoria verdadeira para aqueles que fazem parte desta sociedade, e não como uma 'deturpação da verdade' ou um falseamento dela²²². Os mitos delimitam a área de atuação humana e a própria determinação das capacidades humanas, do universo humano, por assim dizer, se daria no interior da realidade por eles fundada; deste modo, os mitos determinam o que é histórico para uma sociedade e o que lhe é essencial – o que 'está' e o que 'é'.

Em tempos marcantes da existência tanto individual quanto social, o mito e a religião fornecem ferramentas de atuação para o homem. De tal modo, o fenômeno religioso teria também a função de servir como amparo em momentos de crise para os indivíduos de uma sociedade na qual este momento crítico se manifesta; uma forma de uma sociedade se proteger do acaso, das probabilidades, da história, e se abrigar em uma dimensão de existência onde as questões postas pelas crises – momentos identificados com o próprio risco de desestruturação, descontinuidade ou destruição de uma sociedade – são respondidas por meios tradicionalizados de resolução de

²²² “Determinamos o âmbito do fenômeno 'religião': incluímos no mesmo – não a partir de uma idéia pré-concebida, mas sim unicamente atendo-nos ao uso corrente do termo – crenças, ações, instituições, condutas, etc., as quais, apesar de sua extrema variedade, nos apareceram como produtos de um particular esforço criador realizado por distintas sociedades humanas, mediante o qual estas tendem a adquirir o controle daquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar aos meios restantes de controle humano”. Cf. Brelich. *Prolegómenos...* Op. Cit. Pp. 67.

problemas conforme os instrumentos predispostos pela mitologia e pelo conjunto de crenças que este aparato envolve²²³.

Ao longo do percurso da história humana, o homem também veio desenvolvendo outras ferramentas com o intuito de antever e diminuir os efeitos causados por crises – simbólicas ou materiais –, aumentar a previsibilidade da existência humana, delimitar e compreender (aqui, tanto no sentido de aperfeiçoamento de instrumentos de tradução e interpretação quanto no sentido de dominar e abranger) as possibilidades de ação humana no universo. Algumas delas envolvem um menor investimento voluntário de crença pessoal, enquanto outras se colocaram como alternativa a certos paradigmas construídos no corpo religioso. As mudanças sofridas por estas ferramentas organizativas ou orientadoras da ação humana através dos tempos, não obstante, em diversos momentos envolveram uma relação íntima com aquilo que denominamos religioso. A despeito de, talvez, exigir menor depósito de fé, aquilo a que podemos chamar de ciência na Europa do século XVI, como podemos ver nos capítulos anteriores, possuía uma profunda ligação com a religião cristã²²⁴.

²²³ “Os momentos críticos da existência podem ser aqueles conectados à busca da comida e da nutrição, com a fabricação e o emprego de instrumentos técnicos, às relações sexuais e à crise da puberdade, ao relacionamento com o inimigo ou com o estrangeiro, à passagem ou à ocupação de novos territórios [...]. Em todos esses momentos a historicidade *aparece*, o ritmo do porvir se manifesta com particular evidência, o dever humano de “existir” é direta e irrevogavelmente chamado em causa, algo de definitivo ocorre ou está para ocorrer, obrigando a própria presença a acontecer, a aparecer para si mesma, a comprometer-se e a escolher; o caráter crítico de tais momentos está no fato de que neles o risco de não encontrar-se (estar no mundo) é mais intenso, e portanto mais urgente é o resgate cultural: para aquilo que concerne aos modos desse resgate, nos limitaremos aqui ao grande tema da *des-historificação* religiosa. O porvir angustia, sobretudo nos momentos críticos da existência: o instituto religioso des-historificação subtrai esses momentos à iniciativa humana e os resolve *na interação do idêntico*, com o qual se cumpre o cancelamento ou o mascaramento da história angustiante”. DE MARTINO, Ernesto. “Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto”. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma: 24-25, 1953-1954. Pp. 18-19.

²²⁴ Sobre o tema, ver BURTT, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980. Pp. 15-25. Sugere-se também a leitura da segunda parte de Cf. Clark. *Pensando...* Op. Cit. e o capítulo sete, *Magia, Religione e Ragione*, de STONE, Lawrence. *Viaggio nella Storia*. Editori Laterza, 1987. Pp. 156-178.

Dito isso, o caminho das ciências jurídicas e de seus antecedentes pré-científicos foi, no Ocidente, orientado justamente por sua relação, primeiro, no interior do âmbito religioso e, posteriormente, em sua crescente independência política e paradigmática. São estes os pressupostos que dão fundamento tanto a este trabalho quanto à continuidade deste capítulo, buscando observar onde algumas das possíveis interligações entre o âmbito jurídico-penal e o âmbito religioso transparecem na *Demonomania*.

b. A justiça e a bruxaria.

Bodin iniciou sua *Demonomania* com uma dedicatória ao senhor Chrestofle de Thou, cavaleiro, senhor de Coeli, Primeiro Presidente no Parlamento e Conselheiro do Rei em seu Conselho Privado. Nesta dedicatória, entre os muitos elogios dirigidos ao seu colega, declarou o autor que oferecia esta obra não para que fosse guardada, mas para que servisse como atestado daquilo que aprendera entre aqueles que declarou serem os maiores lumiares do pensamento jurídico de sua época. No início de seu prefácio, Bodin também tratou de relatar um julgamento para o qual fora convocado. Ao longo do livro, realizou diversas menções a outros casos que passaram (ou que, em sua opinião, deveriam ter passado) pelas mãos de juízes, parlamentos e jurisconsultos. Sua preocupação, declarou, foi na direção de alarmar os magistrados para um tipo criminal. Na obra, o autor tratou de provas, procedimentos, relata jurisprudência. Todas estas formulações familiares, contudo, soam um tanto mais estranhas ao mundo contemporâneo quando nos atentamos para dois fatos: a) apesar das similaridades,

elas foram produzidas há mais de 430 anos e b) elas tratam de bruxaria, demonologia, demonolatria.

O antigo sistema jurídico francês, isto é, o sistema jurídico que perdurou durante o Antigo Regime, no século XVI, se via dividido entre duas grandes matrizes do pensamento jurídico: o direito no Sul era tributário do direito romano e de seus intérpretes, enquanto, no norte, derivava, sobretudo, dos costumes. Ao mesmo tempo, as cortes que adotavam estas matrizes conviviam tanto com os ordenamentos do Rei quanto com o direito eclesiástico, além de foros senhoriais locais menores. Naturalmente, todas estas formas de se pensar e de se aplicar o direito ora se aproximavam, ora entravam em conflito²²⁵.

Segundo Ludwig Von Bar, apesar das disputas entre os foros, o direito penal seguiu, entre a Idade Média e a Idade Moderna, amplamente inalterado²²⁶. Se a coroa

²²⁵ “Na França, a partir dos fins do século XII, a justiça real está bem organizada e, em meados do século XIII, cria-se no seio da Cúria Real um grupo especializado em matéria judiciária. O parlamento parisiense e, posteriormente, o das províncias constituem tribunais soberanos que participam do governo do reino. Sobre o uso do Direito Romano, René David observa que nem os costumes, nem o Direito Romano vinculavam estritamente estes tribunais; eles podiam recorrer a fontes diferentes para proferir a sua decisão; a sua ligação com o poder real permitia-lhes excluir a aplicação do direito estrito para fazer valer a equidade. Assim, os juristas franceses sentir-se-ão sempre bastante livres perante a Universidade e o Direito Romano que nela é ministrado. A ciência é uma coisa, o governo é outra. O Direito Romano sempre exerceu prestígio no esforço de modernização do Direito nos parlamentos da França, particularmente em certas matérias (contratos) em que naturalmente se aceitarão as soluções romanas. O Direito Comum na França é bem mais a jurisprudência dos parlamentos. As decisões regulamentadoras nos séculos XVI e XVII são frequentes na França, dando a conhecer como futuramente o parlamento julgará em dadas circunstâncias. Essas decisões de interesse mais processual disciplinam também numerosas questões de direito privado. (...). Sucedendo ao direito costumeiro dos gauleses, o direito romano passou a vigorar em toda a Gália, até a invasão dos germanos. Sob a invasão, o direito romano continuou a imperar no Sul, como direito escrito, ao passo que os costumes germânicos vigoraram no Norte, onde, aliás, ao direito romano se recorria como fonte subsidiária. Esse direito costumeiro, por sua vez, começou a ser consolidado pela Ordenação de Montilés-Tours (1453), no reinado de Carlos VI, transformando-se, aos poucos, em direito escrito. O direito canônico influenciou consideravelmente o direito antigo na França, considerando a competência das jurisdições eclesiásticas em matéria de matrimônio, filiação, testamento e outras conexas, além de ter inspirado o conteúdo e o modo de aplicação das ordenações reais. Um registro paroquial dos nascimentos, casamentos e óbitos foi resultado das Ordenações de 1539 a 1579”. CARRILHO, Cristiano. *Manual de História dos Sistemas Jurídicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009. Pp. 84.

²²⁶ “Os 1500 encontram a França virtualmente ao final da disputa interna por dominação entre poder real e os estados feudais. Pelos 1500, os estados estão unidos organicamente sob o reino (...). Em meio a

francesa, no segundo quartel do século XVI, ao proclamar a *Ordonnance de Villers-Cotterêts*²²⁷, ilustrou o poder que havia conquistado, enfim, sobre seus súditos ao estabelecer as fundações para o sistema judiciário francês a partir de então, ao mesmo tempo, ela deixou de formular qualquer código ou legislação específicos que se referissem ao direito penal. Com isso, poder-se-ia interpretar que, na França, a forma como o(s) direito(s) do período lidava com as questões penais era suficientemente satisfatória para os reis franceses²²⁸.

Tanto Von Bar quanto John H. Langbein indicam que o quadro funcional peculiar do universo jurídico francês à época foi determinante para a estabilidade legislativa de seu direito penal, em comparação com as transformações mais profundas que sofriam Inglaterra e Alemanha. A figura do procurador do rei, bem como a do advogado real, foram inovações advindas do sistema jurídico francês e, como parte importante de suas funções, solicitavam especificamente as penas que demandavam para que fossem

este progresso da centralização política, a atividade nas legislações gerais e ciência legal que o acompanhava, e suas mudanças no direito público e privado, o fato notável é que o direito criminal na França não sofreu mudanças radicais. Pode-se dizer sem exagero que a lei dos 1200 é aquela dos 1700". BAR, Ludwig Von. *A History of Continental Criminal Law*. Boston: Little, Brown and Company, 1916. Reimpressão: Nova Jérsei: The Lawbook Exchange, Ltd., 1999. Pp. 259.

²²⁷ Em agosto de 1539, o rei Francisco I, pai de Henrique II da França, instaurou as *ordonnances* e, com isso, deu um passo decisivo para a gradual, mas definitiva, implementação da língua francesa em substituição tanto ao latim quanto às línguas das demais regiões submetidas à Paris, bem como amplia o poder central sobre as cidades e disciplina certas prerrogativas da Igreja. SOLEIL, Sylvain. *L'ordonnance de Villers-Cotterêts, cadre juridique de la politique linguistique des rois de France*. Colóquio de Rennes 'Langue(s) et Constitution(s)', nos dias 7 e 8 de dezembro de 2000. Ver em: <http://partages.univ-rennes1.fr/files/partages/Recherche/Recherche%20Droit/Laboratoires/CHD/Membres/Soleil/Villers-Cotterets.pdf>.

²²⁸ "Não há, na [*ordonnance*], uma verdadeira tentativa de ser amplo, de elaborar um sistema processual por completo. Isto esperaria até a legislação de 1670. A *ordonnance* de Villers-Cotterêts não estava de fato sequer predominantemente interessada com processos criminais. Os 29 parágrafos que tratam do assunto estão envoltos entre 160 outros que não o fazem. Não havia necessidade de se expor todo o procedimento penal para profissionais que já o conheciam bem". LANGBEIN, John H. *Prosecuting Crime in Renaissance: England, Germany, France*. Cambridge: Harvard University Press, 1974. Reimpressão: Nova Jérsei: The Lawbook Exchange, Ltd., 2007. Pp. 223.

impostas aos acusados de terem cometido crimes²²⁹. Como a variabilidade de penas solicitadas acabava sendo muito maior do que aquela que seria possível caso fosse consultado um código penal fixo e a possibilidade de especificidade e particularidade caso a caso também era muito maior, as penas infligidas acabavam por satisfazer o Estado. “E então”, escreveu von Bar, “a lei penal estava contente em ser incorporada nas [solicitações penais dos procuradores], enquanto, ao mesmo tempo, ela preservava o amplo alcance discriminatório que era tido como essencial”²³⁰.

Ao unificar prática processual e direito penal, retirando dos documentos redigidos pelos acusadores empregados pelo reino a jurisprudência, produzindo uma teoria penal caso a caso, o sistema jurídico francês acabava não incentivando a formulação de uma codificação ou de um estudo abrangente acerca das relações entre justiça, crime, penas e leis²³¹. Além disso, e de acordo com a pesquisa realizada por Alfred Soman, Langbein afirma que, apesar da centralização do poder judiciário e da influência do Parlamento de Paris, algumas cortes senhoriais retinham o status de alta corte, isto é, poderiam lidar com os mesmos tipos de casos que a corte da capital – e mesmo cortes menores poderiam lidar com casos de menor expressão. O resultado de

²²⁹ Os processos na França haviam sido divididos entre interesses públicos e privados e “a sanção criminal pertencia a um tipo de delito concebido para ser contra o rei e o público; apenas o procurador poderia demandá-la”. Cf. Langbein. *Prosecuting...* Op. cit. Pp. 223-225.

²³⁰ Cf. Von Bar. *A History...* Op. cit. Pp. 260.

²³¹ Não que não se tentasse constantemente criar uma classificação relacional entre crimes e punições cabíveis, mas as distinções originárias dos direito costumeiro (ou direito comum) ou não eram específicas o bastante ou eram tão particulares aos *procureurs*, juízes ou às regiões que as utilizavam que qualquer codificação possível teria que lidar com obstáculos, à época, intransponíveis na prática. Os costumes e o direito romano podem fornecer importantes referências para o tratamento das questões penais, mas, para que se possam estudar as aplicações penais da justiça na França Moderna, são fundamentais ter em vista a região e o histórico de decisões tomadas por seus operadores do direito. Como escreveu o autor, “não havia, propriamente falando, uma punição direta e necessariamente vinculada a um crime”. Idem. Pp. 148-151.

toda esta difusão está na extrema dificuldade de se procurar estabelecer um pensamento jurídico-penal linear, unificado, ou mesmo coerente, para todo o reino²³².

No *Método para fácil compreensão da História*, Bodin buscara estudar o máximo de códigos e leis possíveis para que deles se pudesse extrair um direito verdadeiro, natural, universal, algo em torno do qual os juristas – especialmente os penalistas, como ele – pudessem se unir. Já na *Demonomania*, ele buscou se articular diretamente com os juízes para orientar uma doutrina que pudesse indicar uma codificação do – ou, no mínimo, uma fundamentação que levasse ao estabelecimento de uma jurisprudência sobre o – tratamento judicial da bruxaria. Bastante coerente com o corpo de sua obra, Bodin acabou enfrentando tanto as liberdades dos *procureurs du roi* quanto as divergências jurídicas que marcavam o reino francês e acentuavam as fronteiras internas de sua nação.

Ao longo de toda a Idade Média, os responsáveis por exercer a justiça penal na França pertenciam quase que exclusivamente às cortes senhoriais locais e, se nos reinados de Francisco I e Henrique II, o poder real intensificara o processo de concentração e centralização do poder em seus territórios, ampliando o alcance de suas redes burocráticas, as tradições jurídicas do reino acabavam servindo como importante obstáculo para sua consolidação definitiva. De acordo com Von Bar, nos séculos XIII e XIV, legisladores tentaram reestabelecer o crime de lesa-majestade como havia sido entendido durante a Roma Imperial, com o objetivo de salientar a autoridade real e marcar a diferença entre o rei e seus súditos. Mas, apesar de querer proteger, nestas tentativas, a realeza como defensora e símbolo da comunidade, não

²³² Cf. Langbein. *Prosecuting...* Op. cit. Pp. 225.

houve grandes investidas por parte destes legisladores sobre questões acerca da natureza da justiça, dos direitos, da punição²³³.

Um dos principais pontos de interesse da carreira acadêmica de Jean Bodin, contudo, foi justamente a questão da natureza do poder na Antiga Roma, sua divisão entre *auctoritas* e *potestas*, seus limites. Anos depois, com os monarcômacos divulgando a defesa do tiranicídio como fórmula de resolução para os problemas entre protestantes e católicos, Bodin tratou de realizar uma defesa da soberania em *Os Seis Livros da República*. Como já explicitado anteriormente, se o que concederia unidade à República é a figura do soberano, não poderia haver crime mais grave, dentro desta República, que conspirar contra ele – exceto conspirar contra o maior dos soberanos.

Apesar de sua notoriedade, Bodin não foi o único herdeiro do Renascimento a buscar entender o sentido e a natureza da vida em sociedade ou da existência. Segundo Paolo Rossi, ao longo da Idade Moderna, inspirados tanto por autores antigos quanto pelos principais lumiares teológicos da Idade Média, diversos autores realizaram reflexões e publicaram teorias acerca das ligações entre a ordem natural das coisas, a vontade de Deus e os ordenamentos sociais humanos²³⁴. A originalidade de Bodin consistiu, contudo, em sua erudição e na versatilidade profundamente coerente sobre a qual sustentou sua obra. Inspirados por autores como São Tomás de Aquino, diversos pensadores modernos encontraram uma possível correlação entre a lei humana, a lei natural e a lei divina²³⁵, mas Bodin articulou esta correlação com a

²³³ Cf. Von Bar. *A History...* Pp. 147-148.

²³⁴ ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. Pp. 132-133;

²³⁵ “Há, portanto, uma relação possível de ser traçada entre natureza, ordem e lei. Da mesma forma, pode-se relacionar direito divino (o primeiro e anterior a todos, contemplado pelo direito canônico), direito natural (sob o qual o homem é reconhecido como universal, igual e capaz de, naturalmente, entender a lei divina, sendo agente ativo e tendo poder sobre a violência) e direito civil (o estabelecido,

filosofia musical de Pitágoras e a organizou a partir de estudos comparativos de diversas formas de sociedade e suas culturas.

Se a matriz organizativa da existência está orientada a partir da vontade perfeita e imanentemente boa de seu Criador e o direito deveria tentar garantir, sobretudo, a obediência aos seus mandamentos, isto é, se Deus é o primeiro e último dos soberanos, o ato de atacar a majestade divina deveria ocupar o centro das preocupações das Repúblicas. E, se Deus seria a origem dos soberanos no interior de suas repúblicas, atacá-lo seria, de certa forma, atacar Deus – ainda que Bodin não fosse o que se viria a chamar de absolutista, os limites que ele estabeleceu para a soberania em uma República estão codificados, principalmente, nas leis de Deus, que deveriam ser seguidas ou incitariam a fúria divina. De acordo com G. A. Kelly, a ideia de que Deus atuaria diretamente no destino político das sociedades humanas determinaria tanto a noção religiosa quanto a noção secular que se vem a ter do crime de lesa-majestade²³⁶.

A ideia de que a história humana transcorreria sob os auspícios de uma providência divina marcou a obra de Santo Agostinho, mas foi em São Tomás de Aquino que ela ganhou maior expressão. Se a divindade aristotélica sequer se poderia conceber como entidade consciente, em São Tomás, seu tributário, ela se torna o fundamento consciente de toda a existência através do tempo. O devir histórico não poderia estar dissociado da vontade perfeita e virtuosa de Deus. As sociedades e seus

sistematizado, pelos governos através de leis ou reconhecido pelas gentes através dos costumes)”. SILVA, Ana Luiza de Oliveira e. *Nova configuração da Inquisição Portuguesa em meio a Iluminados e Iluministas*. 400f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

²³⁶ KELLY, G. A. 'From the lèse-majesté to lèse-nation: Treason in Eighteenth-Century France'. In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 42, no. 2 (abril a junho). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1981. Pp. 269.

destinos estariam eternamente atrelados, de sua concepção à sua ruína, à vontade de Deus. As leis naturais poderiam ser reconhecidas como as vontades de Deus, e as leis humanas, inspiradas pela razão e naquelas leis naturais, buscariam emular estas vontades. A *civitas* humana, em São Tomás, é, como para Aristóteles, uma criação coletiva humana, mas sua finalidade se inscreve em uma perspectiva cristã; através dela, os homens poderiam buscar alcançar a Graça Divina, a virtude, o bem viver. Desta forma, ‘dirigindo a multidão’, a *civitas* patrocinaría, por meio das leis, a virtude dos homens²³⁷.

Quando Bodin afirma que o estabelecimento das penas e sanções no interior de uma República tem como principal finalidade a de apaziguar a ira divina e, com isso, evitar que as nações fossem assim arruinadas²³⁸, pode-se observar que, também em sua obra, as leis e a vontade de Deus estão intrinsecamente relacionadas. A ideia de que as normas organizativas de uma sociedade estariam vinculadas imanentemente à constituição metafísica do universo não é exatamente uma particularidade do pensamento Ocidental – o desenvolvimento que as levou, ao longo do tempo, a serem pensadas como categoria apartada do âmbito religioso, no entanto, é bastante específico.

De acordo com Paolo Prodi, a história mais profunda da cultura ocidental, tanto no medievo quanto na modernidade, se daria sob o espectro de um confronto entre a religião da Bíblia e a filosofia dos gregos. Não um confronto apenas entre teologia e pensamento filosófico, abstrato ou meramente conceitual, mas especificamente normativo, um confronto de ordenamentos jurídicos, princípios simultâneos que, em

²³⁷ STORK, Alfredo Carlos. ‘O indivíduo e a origem política na dimensão da Civitas’. In: DE BONI, Luís Alberto de. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. Pp. 326-328.

²³⁸ Cf. Bodin. *Demonomanie...* Op. Cit. Pp. 216-217.

seu embate, “fundaram a dinâmica da nossa sociedade justamente no seu dualismo e na sua interação contínuo ao longo dos séculos”²³⁹.

Na Grécia Antiga, ao menos até o estoicismo problematizar os vínculos entre lei, consciência e moral, os grandes pensadores tinham para si que a ordem política coincidia com a ordem natural do universo – cosmo e poder possuíam uma identidade comum entre si. Não havia, no pensamento grego, a instituição de qualquer dualismo que apartasse as normas da ética²⁴⁰ e as normas do direito. As infrações dos homens às leis coletivamente instituídas por seus iguais também seriam infrações às leis do cosmo. Tendo em vista o que já se escreveu acima, vale aqui ressaltar, é neste sentido que São Tomás de Aquino, em sua reinterpretação de Aristóteles, vai entender que a infração dos homens às leis da *civitas* seriam infrações também às leis divinas.

No antigo universo cultural hebraico, por outro lado, uma de suas particularidades era a crença de que a justiça orbitaria a esfera do sagrado, de modo que o poder terreno pudesse ser exercitado de forma justa ou injusta sob os olhos de Deus. Para os antigos egípcios, com quem Israel se relacionava continuamente, esta ideia seria impossível, uma vez que, como escreveu Prodi, para aqueles, a “própria divindade se identificava com o poder”. Entre outras experiências históricas, a relação

²³⁹ Segundo o autor, não se trata tanto de um “problema de uma lei natural-divina na qual fundar o direito, mas a convicção de que a relação com a norma não é totalizante, e sim a expressão de uma tensão ineliminável entre o indivíduo, o homem concreto e a lei, como emanção do poder que se interpõe”. Cf. Prodi. *Uma História da Justiça...* Op. Cit. Pp. 16.

²⁴⁰ “Mesmo quando a democracia se desenvolve na pólis, o bem coincide com a cidade de modo objetivo, como demonstram o ensinamento e a morte de Sócrates. Embora possa ser unilateral a concepção tradicional de uma cultura grega destituída do princípio da subjetividade, na qual permanecem alheios os conceitos de consciência, pecado e culpa, resta o fato de que a concepção ética dominante tende a identificar a *syneidesis*, a *cum-scientia* ou consciência com a ordem objetiva das coisas, pelo menos até a época helenística (...). Em Aristóteles, dá-se um passo adiante ao introduzir o conceito de équo, de *epieikhia*, como articulação entre a lei, que por sua natureza é universal, e o caso concreto: uma adaptação que corrige eventuais erros das leis que, por sua vez, conservam sua função universal e podem apenas variar, como as medidas de comprimento e peso, de um lugar para outro”. Idem. Pp.17.

antagônica entre o povo hebreu e os egípcios possibilitou que se formulasse a ideia de que poderia haver uma separação entre soberania e sagrado – o Faraó, a despeito de ser o soberano de sua nação, poderia estar errado, por, ao perseguir ou escravizar o povo escolhido, não seguir, respeitar e temer as leis de Deus²⁴¹.

Ao realizar esta desvinculação e ao se afirmar a santidade e transcendência do julgamento divino, os hebreus antigos não sacralizavam o direito, mas sim, dessacralizavam as instituições humanas²⁴². Nestes termos, no universo hebraico, as leis humanas poderiam servir ou não a Deus; havia, agora, uma distância, ora maior, ora menor, entre a justiça revelada pelos emissários da divindade e a justiça dispensada pelos tribunais humanos que representavam a coletividade – algo inconcebível no interior da filosofia grega, onde os articuladores da justiça da *pólis* e seus julgamentos estariam integralmente de acordo com as verdades imateriais e universais.

Para Aquino, o objetivo da lei era o de implementar a lei natural, que seria a forma como a humanidade, através da razão, poderia compreender as leis divinas; uma lei humana que não fosse racional ou que não tivesse de acordo com o objetivo divino, deixava, em sua concepção, de ser uma lei justa e portanto, poderia (ou mesmo,

²⁴¹ “Enquanto o faraó incorpora a justiça na esfera sociopolítica, submetida à soberania, em Israel, ao contrário, a justiça é subtraída à esfera política para ser transposta para a esfera teológica em dependência direta de Deus: a soberania e o sagrado separam-se, tornando possível não apenas a resistência diante dos abusos do poder – de um poder que pode ser cruel –, mas também a busca de um lugar terreno da justiça, diferente das próprias instâncias do poder”. Idem. Pp. 18.

²⁴² “Abre-se, portanto, a possibilidade de um foro, de uma sede de administração da justiça, que não se identifica com o Estado e que, às vezes, também pode coagular num anti-Estado: a ira e o amor de Deus encontram, como expressão não de exceção, mas de certo modo, institucionalizada para a administração da justiça, o espaço profético, a voz e a recepção dos profetas, aos quais a consciência individual tem acesso direto. Naturalmente, essa síntese grosseira deveria ser definida nos tempos e modos da complexa construção estatal hebraica, mas parece que não se pode colocar em discussão o caráter de novidade derivado da experiência da história de Israel. O homem possui uma sede alternativa em relação às sedes do poder político, para des-culpar-se ou in-culpar”. Idem. Pp. 18-19.

deveria) ser desobedecida. Bodin entendia que a mais fundamental limitação do poder dos soberanos estaria justamente em seu dever de obedecer as leis naturais e divinas; leis seriam os dispositivos pelos quais os soberanos deveriam apaziguar a ira divina e louvar as virtudes humanas – leis injustas ou que se distanciassem da vontade divina levariam, portanto, as Repúblicas à ruína. Ambos, desta forma, manifestam no interior de suas obras a compreensão de que haveria uma separação intransponível entre a justiça de Deus e a justiça dispensada pelos homens – algo que se pode observar, a partir de Prodi, como herança do pensamento hebraico, mas que a justiça humana teria como finalidade buscar emular a justiça divina.

Com o “dai a César o que é de César”, o cristianismo, nascido sob a égide da Roma Antiga, manifesta dentro de seus ensinamentos mais primários a ideia de que as instituições do poder terreno estão dissociadas das instituições eclesiásticas. A *ecclesia* se formaria para tratar de defender (e até mesmo revelar) o julgamento sagrado de sua divindade para o mundo dos homens, quando, antes, o julgamento da civitas, do Senado e do Imperador carregavam consigo immanentemente a sacralidade que a sua posição de representantes do corpo popular lhes dava.

Universalista²⁴³, a Igreja cristã, a priori, estabeleceu um fundamento comum entre seus membros que se reduzia a uma prática, não mais a origem étnica ou cultural; o batismo passou a instituir um vínculo onde nenhum outro havia e possibilitou a sujeição contínua de mais e mais membros a um mesmo corpo eclesiástico, a um

²⁴³ Também herança cultural do Império Romano, este universalismo cristão advém da “ambição pagã de civilizar o mundo (...). O único sistema legal unificador, o *koinos nomos* – se converteu, dessa forma, em um único sistema de crenças. A grande influência que teve a noção estoica de lei nas reformulações concebidas pelos Padres da Igreja, de Santo Agostinho a São Tomás de Aquino, assegurou um alto grau de continuidade teórica entre os impérios pagão e cristão e a convicção (...) de que a conversão não podia alcançar-se de forma plena ou adequada sem uma correspondente transformação política e cultural”. PAGDEN, Anthony. *Lords of all of the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1500-1800*. New Haven: Yale University Press, 1995. Pp. 45.

mesmo foro de distribuição e revelação da justiça divina. Sua independência da justiça dos homens destituiria da ideia de representatividade coletiva a sua sacralidade²⁴⁴.

O direito natural, também nascido como conhecemos na antiga Roma, marcou e foi marcado pelo desenvolvimento do cristianismo e foi a partir desta influência, no século segundo, que se passou a perceber Jesus Cristo como sumo legislador e a equivaler nominalmente as leis divinas e as leis naturais. O direito romano estabeleceu regras que permitiram que a sociedade cristã se organizasse e serviu como modelo para sua formação enquanto foro sacro, ao mesmo passo em que o cristianismo passou a tomar para si atribuições do próprio Estado romano, em um processo osmótico que tornou a Igreja na principal herança romana a atravessar os tempos²⁴⁵. O crescimento do cristianismo²⁴⁶ e a dissolução da ideia de que a ordem cósmica e natural coincidiriam automaticamente com a ordem política acabam gerando uma

²⁴⁴ “A constituição de um foro para a administração da justiça e para estabelecer quem fica dentro e quem fica fora da comunidade [cristã] torna-se, portanto, uma necessidade constituirá também nos séculos posteriores um ponto discriminador em relação às mais diferentes heresias (...). A constituição desse foro compõe a inovação que o cristianismo transplanta para a raiz messiânica e jurídica (a possibilidade de encontrar uma composição das controvérsias num grupo parental, num confronto sem o juiz) do hebraísmo. A recapitulação simbólica de tudo isso está no processo e na condenação de Cristo, processo político que implica o problema da corruptibilidade intrínseca e ineliminável do poder – pelo apelo ao povo –, inclusive na sua justificação democrática atual: a isso pode-se contrapor a absolvição de Cristo dada ao ladrão, condenado com toda razão pela justiça humana e crucificado com ele: ‘Asseguro-te que hoje estarás comigo no paraíso’ (Lucas 23, 43)”. Cf. Prodi. *Uma História da Justiça...* Op. Cit. Pp. 23.

²⁴⁵ Idem. Pp. 24-26.

²⁴⁶ “A pretensão de unicidade e universalidade da nova religião do Deus único levou o cristianismo a colidir com o Império Romano (único modelo de universalidade histórica). Todavia, uma vez adquirida autonomia, unicidade e universalidade de ‘verdadeira religião’ *por dentro do Império*, o cristianismo herda deste o princípio da universalidade da *civitas* (romana): esta é a profunda transformação significada, exemplarmente, pela *Civitas Dei* de Santo Agostinho. A partir desse momento, a universalização religiosa vem a coincidir com a civilizadora. Essa noção de religião, portanto, vem se propondo de forma estritamente entrelaçada àquela de civilização. Com isso, todas as vezes que o Ocidente interpretou suas alteridades *sub specie religionis*, realizou, de fato, explícita ou implicitamente, uma hierarquização dos graus civilizacionais, lançando a perspectiva da realização de um *processo* civilizador, que cabia, obviamente, a ele conduzir”. Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 242-243.

tensão que viria a pautar não só as relações políticas no interior do Ocidente ao longo de sua História, mas na administração da justiça e no ordenamento judiciário²⁴⁷.

Ainda no contexto desta tensão, há ainda a complexa relação entre o Velho Testamento e o Novo Testamento. Ainda que o Novo Testamento tenha trazido uma série de novos preceitos e que se sobrepusesse ao Velho Testamento para a cristandade, não se pode negar a influência dos dez mandamentos e a força de suas passagens no imaginário Ocidental. No texto de Bodin, como já dito no capítulo anterior, as passagens do Velho Testamento se revelam mais proeminentes do que passagens do Novo Testamento, mesmo que, segundo a doutrina cristã, o Novo Testamento teria vindo a substituir o pacto anterior. Neste sentido, podemos ver o contraste entre o caráter fundamentalmente pecaminoso do ato de subtrair algo de outrem (como se pode atestar pelo estabelecimento do 'Não roubarás' entre os dez mandamentos divinos) e o perdão ao ladrão penitente conferido por Cristo em pessoa.

Entre estes conflitos e contradições, a expansão do cristianismo trouxe consigo todas estas tradições em seu cerne e o direito, um de seus principais códigos de ordenação social, também carregou consigo as contradições e complexidades da sociedade que o originou, mesmo depois de ter se modificado e se traduzido para tantas outras sociedades e culturas no mundo Ocidental e mesmo além dele. O mundo moderno, construído sobre as consequências do reencontro do Ocidente com a *civitas* clássica intermediado pelos humanistas, viu a transformação do direito natural, de Ulpiano, dos estoicos, de São Tomás de Aquino, em um instrumento para se observar

²⁴⁷ Cf. Prodi. *Uma História da Justiça...* Op. Cit. Pp. 25.

e modificar a *lex aeterna* medieval²⁴⁸ até que esta pudesse servir como fundação de uma renovada *civitas*, do nascente Estado moderno²⁴⁹.

A Revolução Papal de Gregório VII deu à Igreja o estatuto de mantenedora dos ordenamentos divinos e a estes, o estatuto de normas – colocando o Papa na posição de pedra angular do direito da Europa medieval e modelando a Igreja naquele que vem a ser o principal exemplo para a fundação dos Estados modernos²⁵⁰. Ao mesmo tempo, contudo, as trocas, negociações, conflitos e concessões nas relações entre a Igreja e governantes, reis, príncipes, mercadores e os múltiplos foros de autoridade no universo medieval e moderno acabaram por fornecer o dinamismo que permitir que a Igreja sobrevivesse em tantos diferentes contextos ao longo da Idade Média²⁵¹. Este mesmo dinamismo vai possibilitar ao Estado moderno a instituição de uma estrutura jurídica que combinasse soberania centralizadora em constante negociação com

²⁴⁸ A ‘característica hierarquia que organiza a civilização medieval’ pode ser elencada da seguinte forma: 1) “*lex aeterna*, que constitui a razão de Deus que ordena e governa o mundo da natureza e dos homens”; 2) “*lex naturalis*, isto é, o espelho ou aquilo que a razão humana pode compreender da lei eterna, como, por exemplo, a distinção moral entre bem e mal” e, finalmente, 3) “*lex positiva*, que é sim a lei construída (feita) pelo homem, mas que, todavia, não pode se afastar da lei natural”. Com isso, conclui Agnolin, “a condição do homem medieval é, portanto, hierarquicamente, em primeiro moral, a de um ser espiritual (*lex aeterna*), depois a de um ser moral (*lex naturalis*) e finalmente a de um cidadão que pode (aliás, deve!) desobedecer à lei positiva quando essa estiver em contraste com a lei divina”. Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 243.

²⁴⁹ Idem. Pp.308-309.

²⁵⁰ “Do conjunto de seus escritos, parece-me possível deduzir que, para Gregório, a lei e o direito são aqueles do império: a Igreja, porém, não pode deixar de se interessar pelas faltas públicas, mas sem pretender substituir a justiça de Deus ou a dos homens. Aguardando o juízo universal, o advendo de Deus enquanto verdadeiro juiz, a Igreja busca conduzir os homens (...) das trevas do pecado para a luz da justiça (...). Na situação histórica concreta, a humanidade, unida na fé, é dividida em diversas regiões com costumes e línguas diferentes e a Igreja (...) deve julgar todas as faltas, seja em pensamento ou em obras, enquanto a justiça secular detém-se nas ações externas, para auxiliar o homem a antecipar as penas inevitáveis no futuro juízo divino”. Cf. Prodi. *Uma história...* Op. Cit. Pp. 38.

²⁵¹ “A Igreja modela-se como sociedade soberana e centralmente organizada (...), mas não assume o monopólio sacro do poder na cristandade; as tensões dialéticas de competição e de cooperação, que emergem em nível político, jurídico e cultural com as cidades, com as novas monarquias, nas universidades, determinam aquele *húmus* em que nasce a dinâmica do moderno, o espírito liberal e laico da nossa civilização. Mesmo a história do direito no Ocidente não é compreensível se não associar ao estudo dos elementos jurídicos manifestos também o estudo das raízes mais profundas e invisíveis nas crenças das pessoas: ‘Sem o medo do Purgatório e a esperança no Juízo Universal, a tradição jurídica ocidental não existiria’”. Idem. Pp.58.

particularidades locais – ao mesmo tempo em que ajuda a explicitar a importância do controle das consciências por parte dos Estados²⁵².

A ideia de uma Igreja responsável tanto pelo controle quanto pela educação do homem vem a servir como molde para a concepção de um Estado também responsável por guiar corpos e mentes de seus súditos em busca da instituição da vida virtuosa, do bem viver. É o momento de surgimento, primeiro, dos manuais de bom comportamento para os príncipes e, posteriormente, das obras voltadas para o ensino de como deveriam ser regidas as Repúblicas. De acordo com Adone Agnolin, “isso permite compreender não só o sentido das guerras de religião e da repressão das heresias, mas também as raízes do disciplinamento moderno, do controle da vida cotidiana do indivíduo”²⁵³.

²⁵² “Na base do sistema político do Ocidente europeu, na Idade Moderna, encontra-se a elaboração característica de seu contratualismo enraizada naquela teoria dos dois poderes pela qual a união entre Igreja e Estado não existe senão na consciência do príncipe cristão. Já na Europa medieval a revolução papal gregoriana havia anulado a tensão monárquica em direção à sacralidade, e as duas esferas – aquela da religião e aquela da política –, mesmo ligadas por uma estreita trama de recíprocos empréstimos teóricos e rituais, não se uniam e nem se confundiam. Ao longo de seus trabalhos fundamentais sobre o direito e a justiça, Paolo Prodi evidenciou, também, a complexidade do conceito de pacto político como pacto juramentado. Por outro lado, os trabalhos de Wolfgang Reinhard demonstram como as monarquias, que se encontram nas origens do percurso europeu em direção ao Estado moderno, se afirmam no interior de um denso panorama de instituições e corpos intermediários: por esse motivo, tratar-se-ia de uma Europa caracterizada não tanto pelo absolutismo, quanto por um característico – e diferente, segundo os vários contextos – pluralismo jurídico. No interior desses contextos e a partir de suas características gerais, a Europa da Idade Moderna generalizou e universalizou, de qualquer maneira, a concepção e a elaboração antiga do Estado: mais uma *ri-nascita* que vem a representar o surgimento de uma nova força e de uma nova capacidade de compatibilização de uma instituição (re-atualizada) do mundo antigo. Partindo dessa reelaboração do Estado antigo, portanto, a Modernidade apresenta uma ulterior conceituação com base na formação dos modernos Estados nacionais”. Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 312-313.

²⁵³ Idem. Pp. 257. Sobre este processo de transição, ver também Cf. Prodi. *Uma história...* Op. Cit. Pp: 174-175: De acordo com Prodi, é notório que houve, no contexto da Modernidade, o “nascimento da nova figura do soberano pontífice como príncipe e como pastor, figura que, na aliança com os príncipes (que constitui o instrumento para superar os impulsos centrífugos das Igrejas locais e aqueles democrático-representativos inferiores), afirma-se, a partir da metade do século XV, na sua dupla personalidade de Jano bifronte (poder para obrigar, autoridade para educar), proclamando a nova política da Idade Moderna: não apenas a administração da justiça no sentido tradicional do poder, mas vontade de “formar” o novo indivíduo – separando-o da cadeia dos organismos e dos corpos sociais intermediários – como molécula do corpo social moderno”. Sobre o curso de transformação e

Com o conceito de soberania, Bodin efetivamente elaborou uma teoria geral que delimitasse a ação política e mesmo jurídica dentro do Estado Moderno. Dos múltiplos foros decisórios da era medieval em direção a uma República na qual as decisões políticas – e jurídicas – estariam fundamentadas única e exclusivamente no poder soberano. O medo que a França chegasse à dissolução levou-o a estudar como os Impérios e outras nações chegaram ao seu fim²⁵⁴. “Nascer, prosperar e desaparecer”, este, para Bodin, era o caminho das Repúblicas, “tal como é a natureza das coisas”²⁵⁵.

De acordo com Bodin, haveriam três principais causas para as mudanças decorridas no interior das repúblicas: causas humanas, causas naturais e causas divinas. Destas, a mais poderosa e menos inteligível seria a vontade divina, enquanto as causas naturais e as causas humanas seriam mais próximas e mais inteligíveis²⁵⁶. Para tentar prever a ação destas duas últimas causas, Bodin se inspirou na escala musical detalhada por Platão e fundamentada na concepção pitagórica de que a essência de todas as coisas coincide com o princípio dos números: para Platão, as mudanças ou os arruinamentos das Repúblicas dependeriam da harmonia dos sons²⁵⁷.

disciplinamento dos corpos sobre o Estado Moderno, ver ainda FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

²⁵⁴ Cf. Bodin. *Los Seis...* Op. Cit. Entre diversas passagens em que Bodin trata do tema, ver livros IV e V.

²⁵⁵ Cf. Bodin. *Methodus...* Op. Cit. Livro IV, Capítulos I e II e Livro VI, Pp. 564-567.

²⁵⁶ Idem. Capítulos I, pp. 282 e IV, Pp. 394.

²⁵⁷ Alberto Ribeiro de Barros escreveu: “Se, na sua aplicação prática, a progressão harmônica possibilitava o estudo da concordância dos sons e dos fundamentos matemáticos da música, no seu caráter especulativo, ela trazia a investigação da estrutura do mundo físico e espiritual: se os sons musicais podiam ser reduzidos a progressões numéricas, por que não todas as coisas do universo? Os pitagóricos acreditavam que, como na música, as qualidades sensíveis das coisas podiam revelar as mesmas progressões numéricas, simples e elegantes (...). Seguindo os pitagóricos, Platão também vai empregar a noção de harmonia tanto no sentido musical de consonância, uma vez que possibilitava o acordo dos sons, unificando-os e ordenando-os, quando no sentido de princípio de organização do Universo, já que reunia seus diversos elementos numa perfeita unidade (...). No *Fédon*, Platão especificava melhor qual era a natureza da harmonia musical e em que medida ela regulava o Universo. Entre suas principais características, estava o fato de que ela era constituída a partir da fusão de elementos contrários que a compunham: a harmonia se manifestava apenas pela sequência de uma reunião combinada de sons (...). Se, no seu sentido geral, a harmonia designava um acordo de elementos opostos por natureza, ela supunha, no entanto, a existência de um princípio segundo o qual

Para Bodin, os sons não teriam tal poder, mas ele retira desta teoria musical a ideia de que os extremos estariam apartados entre si por intermediários que os harmonizariam e Deus haveria assim disposto todas as coisas²⁵⁸.

Na *Demonomania das Feiticeiras*, Bodin escreveu:

“A associação e aliança não pode se dar senão entre coisas similares, ou que possuem alguma semelhança ou concordância uma com outra, tanto é assim que as abelhas se associam conjuntamente, pela similitude que elas possuem entre si e para tirar proveito da sociedade mútua – assim fazem as formigas e outros animais sociáveis. Mas entre lobos e ovelhas, entre os quais Deus colocou uma antipatia e uma irreconciliável e capital inimizade, como entre os homens perversos e as pessoas santas, não poderia haver sociedade, não mais que entre os Anjos e os Demônios – mas há homens que não são nem bons nem maus e se acomodam com uns ou com outros, de tal modo que se pode dizer que a alma do homem está no meio entre Anjos e Demônios. Pois se vê que, por natureza, o grande Deus ligou todas as coisas por meios, que se acomodam entre as extremidades e compõe a harmonia do mundo inteligível, celeste e elementar pelos intermediários e por ligações indissolúveis. E, assim como a harmonia pereceria, se as vozes contrárias não estivessem ligadas por vozes medianas, assim aconteceria com o mundo e com suas partes (...). E entre todas as bestas brutas e a natureza inteligível (que são os Anjos e os Demônios), Deus colocou o homem, parte do qual é mortal, como o corpo, e parte imortal, como o intelecto. Ora, as pessoas santas, que desprezam a parte mortal e terrestre para juntar-se sua alma intelectual com os Anjos, são a ligação do mundo inteligível com o mundo inferior”²⁵⁹.

Deste modo, os homens, potencialmente angelicais ou potencialmente diabólicos, poderiam condenar ou sustentar o destino de uma República. A concepção de um Estado dotado da responsabilidade de formar, educar e controlar os cidadãos – cujo objetivo seria o de possibilitar que seus habitantes chegassem à virtude, ao bem

se efetuava a reaproximação dos contrários. Daí a necessidade de ultrapassar a realização material dessa harmonia sonora para se alcançar o princípio harmônico a partir do qual ela se concretizava; este sim incorpóreo, invisível, infinitamente belo e divino, da mesma espécie da imortalidade”. Cf. Barros. *A teoria da soberania...* Op. Cit. Pp. 206-211.

²⁵⁸ DOCKES-LALLEMENT, Nicole. ‘Le hasard et la nécessité chez Jean Bodin’. In: PÉROUSE, Gabriel-André, DOCKES-LALLEMENT, Nicole et SERVET, Jean-Michel (orgs.). *L'œuvre de Jean Bodin...* Op. Cit. Pp. 127-149.

²⁵⁹ Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Pp. 7v-8v.

viver, para que assim pudessem melhor observar e contemplar as obras do Senhor²⁶⁰ e cuja forma de buscar a realização destes objetivos seria a instauração de um justo governo, tendo em vista o percurso histórico da transformação da dissensão em pecado e em crime – fundamentou a relação de Bodin com a ideia de bruxaria. Não caberia ao soberano e aos seus funcionários, portanto, incentivarem a aliança dos homens com os anjos e punir aqueles que se aliassem aos demônios? Ainda que produzissem um efeito secundário, as leis e, mais do que elas, as punições de bruxas e bruxos educariam os indivíduos e criariam exemplos para aqueles que quisessem buscar associação com os demônios²⁶¹; permitiriam, principalmente, a continuidade da República e ajudariam a garantir que a felicidade de seus súditos pudesse vir a ser alcançada. Neste sentido, a justiça harmônica seria o principal caminho para que se chegasse a tanto.

²⁶⁰ “Deve haver um esforço para que se encontrem os meios de se alcançar ou de se aproximar o mais próximo que seria possível da felicidade, como dissemos, e da definição da República, como a definimos”. Sobre os objetivos da República, ver o capítulo I do livro I dos *Seis Livros*. Ver também Cf. Barros. *A teoria de soberania...* Op. Cit. Pp. 202: “Se o ponto mais alto da felicidade humana está no exercício das virtudes intelectuais e contemplativas – isso para Bodin significa a prática da prudência, que trata das coisas humanas e mostra a diferença entre o bem e o mal; da ciência, que se refere às coisas naturais e mostra a diferença entre o verdadeiro e o falso; e da verdadeira religião, que lida com as coisas divinas e revela a diferença entre o que é preciso escolher e evitar – e se a felicidade de um homem é a mesma de uma República, como afirmavam os antigos, o objetivo da associação política só pode ser, conclui Bodin, assegurar a seus membros a possibilidade da contemplação das coisas humanas, naturais e divinas”.

²⁶¹ Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Pp. 135-135v: “É necessário, portanto, para que se evite infortúnios, pregar a Lei de Deus sempre e imprimir sua crença nos grandes, nos médios e nos pequenos, gravando no coração de todos a confiança [na Lei de Deus] : pois se é assim que o nome deste grande Deus terrível e todo-poderoso pronunciado com boas intenções e por aqueles que creem em Deus afasta as tropas dos Diabos e das Feiticeiras (...). Eis então a maior, mais bela e mais fácil forma de se afastar Feiticeiros, Feitiçarias, malefícios e espíritos malignos de uma República (...). Ainda que não seja possível afastar os Feiticeiros por completo, pois sempre haverá alguns, assim como os sapos e as cobras na terra, as aranhas nas casas, as lagartas e as moscas no ar, que são causados pela corrupção, envenenam a terra e infectam os ares : Mas a terra bem cultivada, o ar purificado, as árvores limpas não ficam tão sujeitas à tal infecção : e se deixamos os vermes se povoarem, eles não saem, pois eles engendram a corrupção e infectam tudo. Por isso, as pessoas ficam muito contentes que existam sábios Governantes, bons magistrados e, sobretudo, bons pastores, que sabem bem instruir : assim, os espíritos malignos não têm longa estadia : Assim também se deve, quando se está sozinho à cama, ou irritado, ou como desesperado, ou irritado, voltar seus pensamentos para Deus, pois é então que o Diabo se apresenta ou se introduz no espírito humano, induzindo-os a decaírem ou a fazerem perversidades”.

Em Aristóteles, a ideia de justiça se aproxima à de equiparação de partilha, indicação do que cada um deveria possuir. Para Bodin, no entanto, justiça seria a “correta divisão das honras e das penas e do que pertence a cada um, conforme o direito”. Entre as formas de justiça que ele estudou em sua obra, argumenta que a ‘mais divina e excelente’ dentre elas seria a noção de justiça harmônica. Para Bodin, a equidade, a consideração da multiplicidade das situações humanas, uma vez que, enquanto as leis considerariam apenas generalizações, a equidade estaria em considerar cada caso em suas particularidades. De acordo com Bodin, a própria Lei Divina teria sido organizada e levada aos homens sob os preceitos de uma justiça harmônica, uma vez que, em algumas delas, há uma modulação explicitada – “A lei de Deus diz que aquele que merece ser chicoteado deve ser punido segundo o crime que cometeu” ²⁶². Sob a justiça harmônica, cada caso seria pensado pelos juízes e encaixado de acordo com as circunstâncias e categorias plausíveis, tendo em vista o crime, sua gravidade, atenuantes, etc. O caso da bruxaria, contudo, é *sui generis*: sua pena foi decretada por Deus, é capital e seu descumprimento teria consequências terríveis.

No interior desta forma de justiça, as bruxas tinham um papel fundamental a desempenhar nas Repúblicas: sua morte, seu genocídio, apaziguava uma divindade rigorosa, irritável e inclemente. O assassinato ritual das feiticeiras, passando por procedimentos jurídico-penais aperfeiçoados por mais de um milênio e sob justificativas que vinham sendo desenvolvidas paralelamente ao desenvolvimento do próprio direito, poderia, segundo Bodin, abrir para o ser humano, um caminho para que se relacionasse com o devir, uma forma de mediar o futuro de sua nação com todo um

²⁶² Cf. Bodin. *Los seis...* Op. Cit. Livro VI, capítulo VI..

universo extra-humano. A associação consciente com demônios, essencial para a determinação da responsabilidade individual e para que assim se estabelecesse, de fato, o crime de bruxaria, era interpretada tanto como um problema de ordem cosmológica, quanto como um problema de ordem humana. Ao atrelar seu julgamento e sua punição à decisão dos Príncipes e juízes humanos, Bodin também impõe à República a responsabilidade de zelar pelo aspecto público e comum da relação de seus súditos com o divino. Assim, queimar as bruxas era uma atribuição pública, não uma atividade eclesiástica ou privada.

O afunilamento dos foros de decisão e o aumento da concentração do poder nos soberanos – tanto na prática (controle burocrático do rei sobre seus territórios) quanto em sua fundamentação (transição do papel formador da Igreja para o Estado) possibilitaram que o Estado tomasse da Igreja certas atribuições sobre as quais esta exercia certo monopólio. Durante as Guerras de Religião, o rei Henrique II, peça fundamental para este processo de centralização do poder monárquico na França, ressaltou a importância de se garantir a unidade religiosa e de seu compromisso para com a mesma. Como já dito anteriormente, na França do século XVI, a tolerância para com as heresias por parte de monarcas e juízes era tida como um descaso às ordens de Deus. A angústia derivada do risco de se deixar que sobrevivessem indivíduos que, em nome de Satã²⁶³, deturpassem as palavras divinas foi posta à luz na obra de Denis Crouzet, também citada no primeiro capítulo deste estudo.

²⁶³ Em inúmeras passagens ao longo da *Demonomania*, seu autor deixa claro o risco de deixar que elas sobrevivessem, mas uma das passagens mais marcantes está ao final do último capítulo de sua obra. Nela, Bodin afirma que seria um “grande insulto a Deus perdoar tal baixeza horrível [como a Feitiçaria] cometida diretamente contra sua Majestade, visto que mesmo o menor Príncipe se vinga das injúrias [cometidas contra ele] capitalmente. Também aqueles que se evadirem [de caçarem as] bruxas, ou que não as punirem com todo o rigor, podem se assegurar de que serão abandonados por Deus à mercê de Feiticeiros. E o país que lhes restará estará repleto de pestes, fomes e guerras, enquanto aqueles

De acordo com Alberto Ribeiro de Barros,

“a justiça que interessa a Bodin é aquela definida na *Disposição do direito universal* como a causa final da arte jurídica, que estabelece a reciprocidade, isto é, a correta distribuição de direitos e de deveres entre os membros de uma sociedade política. Aplicada à ordem social, é a virtude que garante a cada um o que lhe é devido, de acordo com o que determina o ordenamento jurídico da sociedade”²⁶⁴

É sob estes termos que Bodin sentencia que não há pena plausível para o crime de bruxaria senão a morte – esta seria a única pena justa para a gravidade de seu crime, a única forma de fazer com que Deus notasse o comprometimento da República, de seus juízes e de seu príncipe para com suas leis. “Ora”, escreveu ele, “não está em poder dos Príncipes perdoar um crime que a lei de Deus pune com a pena de morte, como os crimes de Feitiçaria”²⁶⁵. Não só isso: deve-se novamente ressaltar que, diante dos riscos para a República, as bruxas deveriam ser punidas mesmo quando faltassem provas²⁶⁶. Segundo Bodin, o direito penal, para ele uma subdivisão do direito público, tinha como função a conservação do corpo social e de uma ordem de valores; mais importante, entretanto, seria que o mesmo cumprisse com sua finalidade do que com seus procedimentos²⁶⁷.

[países] que executarem sua vingança, serão abençoados por Deus e farão cessar sua ira”. Idem. Pp. 237v.

²⁶⁴ Cf. Barros. *A teoria de soberania...* Op. Cit. Pp. 204.

²⁶⁵ Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Pp. 237v.

²⁶⁶ “Aquele que tiver sido detido e acusado de ser um feiticeiro não deve nunca ser absolvido pura e plenamente, a não ser que a calúnia de seu acusador ou delator sejam mais claras que o Sol. Especialmente porque as provas de tais perversidades ficam escondidas e são difíceis [de se obter], que ninguém nunca seria acusado ou punido dentre um milhão de Feiticeiros se as partes estivessem reguladas pelo processo ordinário, por falta de provas”. Idem. Segundo Louis Augustin Barriere, a opinião de Bodin era diferente da doutrina dominante de seu tempo, que alegaria que, na falta de provas, o juiz poderia condenar o culpado presumido, mas sua pena deveria ser mitigada, minorada. BARRIERE, Louis Augustin. ‘Jean Bodin et le droit pénal’. In: In: PÉROUSE, Gabriel-André, DOCKÈS-LALLEMENT, Nicole et SERVET, Jean-Michel (orgs.). *L’œuvre de Jean Bodin...* Op. Cit. Pp. 120.

²⁶⁷ Idem. Pp. 101.

A partir do final da Idade Média, teria surgido entre os juristas penais a ideia de arbítrio, isto é, de que os juízes deveriam levar em consideração as diferentes circunstâncias ao redor de cada infração ou crime para mensurar a pena tendo em vista as responsabilidades dos envolvidos. Para Bodin, contudo, a despeito das circunstâncias e possíveis consequências, o crime de bruxaria deveria sempre ser punido com o maior dos rigores. Neste sentido, todo ato de bruxaria seria essencialmente igual, ainda que variassem atores, vítimas, circunstâncias, etc – todos eles contariam, afinal, segundo a conceptualização bodiniana, com a renúncia consciente do bruxo a Deus e sua adoração ao Diabo. Para Bodin, o crime de bruxaria era tão grave que ele considerava que juízes e Príncipes que deixassem de punir feiticeiros ou que viessem a se associar a eles seriam eles próprios feiticeiros. A despeito das doutrinas correntes, ele não aceitava que a pena para o crime de bruxaria pudesse ser atenuada de acordo com responsabilidade, idade ou gênero. A lei sagrada, afinal, era clara. Não se deveria permitir que bruxas vivessem entre os fiéis²⁶⁸.

No século XVI, as categorias de heresia e magia traziam consigo uma longa história, tanto como crime, quanto como pecado. Bodin, ele próprio um cristão muito pouco ortodoxo, tratou de as ressignificar e reintroduzi-las no interior do universo cosmológico que ele desenvolveu, cunhando uma forma de prática de magia diabólica, apóstata, idólatra e blasfema, mas, ao mesmo tempo, necessária. “Crime de lesa-majestade divina”, escreveu, de acordo com sua definição: a feitiçaria é o ato de, conscientemente, se realizar qualquer coisa com a ajuda demoníaca – uma ação que

²⁶⁸ Idem. Pp. 118-121. A única – e relevante – exceção a isso reside na figura do feiticeiro *verdadeiramente* arrependido. Para que não sofressem, Bodin propunha que estes fossem enforcados ao invés de queimados. Como se pode observar em Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Pp. 233v-234, ainda que se arrependessem e fossem absolvidos pela Igreja, isso em nada deveria afetar o rigor do braço secular, uma vez que a pena estabelecida pela Lei de Deus para os bruxos seria exclusivamente a capital.

não poderia ser tratada como heresia simples, mas antes como apostasia, a *verdadeira heresia*. Reunindo categorias diversas como magia, blasfêmia e apostasia em um mesmo ato, determinou sua tipificação penal também na reunião dos direitos humano e divino. Deus, o maior dos soberanos, teria sua divindade e soberania atacadas pela adoração de outras entidades extra-humanas que não ele mesmo. Crime e pecado ao mesmo tempo, a bruxaria levou ao extermínio de dezenas de milhares de indivíduos para que Deus permitisse que as Repúblicas persistissem e, com virtude e alguma sorte, que estas pudessem levar seus súditos a desfrutarem do bem viver, da possibilidade de refletirem acerca das estrelas, do universo, dos planetas, da natureza, dos mistérios.

Bodin afirmou a necessidade destas mortes. Independentemente de sua responsabilidade e atuação direta nos processos, inquéritos e condenações, é necessário ter em mente, quando se estuda o conceito de soberania de Bodin, que sua formulação tem como primeiro pressuposto a existência de Deus, com o objetivo de possibilitar que as Repúblicas, através da justiça harmônica, sobrevivessem e promovessem as virtudes dos indivíduos que nela viviam. Para tanto, era *necessário* que se louvasse estas virtudes e, na mesma proporção, que se perseguissem e eliminassem os maiores dentre os desvirtuosos, aqueles que conscientemente optassem por se associarem aos demônios. Aos olhos do distinto autor, portanto, a demonomania era essencial para a República.

c. O pecado e o crime.

Inserida em um contexto terreno e em outro, de extra-natureza, a República de Bodin é o caminho para a justiça, para a virtude, para a santidade dos homens. Uma vez supridas as necessidades materiais, ordenadas e hierarquizadas corretamente as relações humanas, harmonizando-as justamente, isto é, colocando cada indivíduo em seu lugar, a República incitaria a virtuosidade dos bons homens. A República forneceria um caminho para a meditação, a reflexão, a contemplação, o desprendimento das coisas carnavais, terrenas.

De natureza humana, natural e divina, as Repúblicas humanas possuíam um inimigo comum: Satã. Criado para desgastar e destruir, segundo Bodin, sua única intenção seria a de espalhar corrupção e fomentar a ruína da espécie humana. Para tanto, contaria com um exército de indivíduos que, sugestionáveis, desesperados e/ou perversos, aceitariam renunciar a Deus e adotar o Senhor dos Diabos como seu novo alvo de adoração. De tal modo, o soberano terreno – responsável por cuidar da República como Deus cuida com zelo de toda a existência, da qual é o único soberano – é ofendido em sua soberania quando um súdito opta pela subversão satânica, de mesmo modo que o Criador. Nestes termos, a bruxaria se categorizaria como pecado, isto é, desobediência às ordens divinas, e crime, por colocar em risco a própria existência da República.

A bruxa de Bodin, concebida no bojo de uma rede linguística de significantes e símbolos culturais específica da modernidade europeia, era culpada tanto pela natureza das capacidades e práticas a ela atribuídas, quanto por seus supostos resultados. No interior da definição de Bodin, o ato de *ser* bruxa seria por si só um

atentado irremediável contra o primeiro dos dez mandamentos: ‘Não terás outros deuses além de mim’. Ao se aliançar com Satã e seus demônios, inimigos de Deus, e adorá-los, o bruxo tomaria a criatura por divindade, cometendo os pecados de heresia, idolatria, apostasia e blasfêmia.

Esta concepção de bruxaria não era hegemônica. De acordo com Stuart Clark, a concepção de bruxa na Europa moderna se dividia entre duas ‘linguagens’ predominantes. A primeira – fruto da preocupação e dos estudos de teólogos, clérigos, magistrados e membros das classes mais instruídas – focava suas atenções no suposto diabolismo das feiticeiras e na associação entre bruxaria e os seus pecados diante de Deus. A segunda – difundida entre o que Clark chamou de ‘pessoas comuns’, que viam os demônios “como uma das muitas forças hostis contra as quais se precisava ficar em guarda” – não via na ação das bruxas, nem mesmo em seu temível *maleficium*, a agência de forças demoníacas em curso, mas antes uma explicação coerente para “coisas que davam errado”²⁶⁹.

Para a maior parcela da população, a bruxaria seria uma fonte de preocupações cotidianas: as bruxas traziam problemas, causavam maldades reais e seriam uma ameaça essencialmente física. Sua natureza não era necessariamente colocada em questão pelas “pessoas comuns”, mas, antes, seus atos. Não por acaso, as pessoas se preocupavam em tomar inúmeras medidas para a prevenção de qualquer *maleficium* que poderia ser lhes direcionado – muitas delas sugeridas em consultas com especialistas no assunto que habitassem a região. Um indivíduo diagnosticado como vítima de bruxaria procurava pelo mesmo tipo de especialista para que pudesse se livrar de seu suplício. Similarmente, uma pessoa poderia solicitar os serviços de

²⁶⁹ Cf. Clark. *Pensando com Demônios...* Op. Cit. 557-561.

indivíduos associados com o uso do *maleficium* para que trouxessem infortúnio a seus desafetos²⁷⁰. Para a maioria, portanto, a natureza e a fonte dos poderes daqueles a quem os demonólogos chamavam de bruxas não interessavam tanto quanto os efeitos de seus atos.

De acordo com Lawrence Stone,

“no Medievo, magia e religião se confundiam em um enredamento inextricável. A Igreja tardo-medieval ostentava um vasto armamentário de poderes e divindade de caráter mágico e de ritos milagrosos – como o exorcismo, a água benta e os sacramentos – para que o mal se mantivesse afastado. Independentemente daquilo que pensavam e ensinavam os teólogos, na cabeça das pessoas, o cristianismo tardo-medieval era grande parte uma religião politeísta na qual a onipotência de Deus superior foi colocada na sombra dos santos milagrosos, cada um dos quais especializados na proteção de um determinado grupo geográfico ou ocupacional, ou na cura de um determinado mal-estar. Os padres locais encorajavam frequentemente e com energia esta tendência, de modo que a diferença principal entre ele e o bruxo ou o mago consistia em sua posição oficialmente reconhecida”²⁷¹.

A Reforma Protestante revolucionou o panorama europeu em ambos os lados da fissura que dividiu a cristandade. Na disputa entre os modelos de ortodoxia surgidos a partir da pregação das teses de Lutero e da reação cristã em Trento, as infinitamente diversas práticas e formas de heterodoxia popular foram expostas e colocadas no palco de uma guerra pelas consciências e corpos de todo o continente. O pecado se tornou questão de guerra e tomou a atenção dos príncipes. A heresia dos huguenotes, para os católicos, era terrível, por certo, mas não poderia ser mais terrível do que a apostasia das feiticeiras e o mesmo poderia ser dito da corrupção dos católicos, conforme acusação dos protestantes.

²⁷⁰ Idem.

²⁷¹ Cf. Stone. *Viaggio...* Op. Cit. Pp. 158.

De acordo com Paolo Prodi, “no terreno indistinto entre a vida e o direito, o núcleo originário que permite a captura da vida no direito não está na lei ou na sanção, mas na ‘culpa’ como processo de inclusão/exclusão: e é esse o lugar da soberania, do poder”. Os foros, neste sentido, seriam os locais de *reconhecimento* da culpa. Os tribunais e as cortes representariam o limite entre a vida e o direito, a interface por onde se poderia vincular o ato humano ao julgamento do soberano²⁷². O pecado e o crime, duas categorias de culpa segundo dois foros diferentes, seriam, assim, o espaço de dois poderes diferentes – poderes que se diferenciaram no Ocidente primeiro a partir da distinção entre justiça divina e justiça terrena e, depois, em seu consequente processo de separação artificial de sagrado/profano.

Se, no mundo grego, natureza, divindade e ordem estavam todas compreendidas no universo da política, não faz sentido pensar em distinção entre pecado e crime neste contexto: não seria possível ser culpado pela infração à ordem sem que isso levasse à morte. Claro, existem infrações mais graves e outras menos graves, mas a culpa por intentar subversão do cosmos não poderia ser tolerada. Aos homens, não caberia o questionamento da ordem, isto estaria apenas sob poder dos deuses – e retirar a culpa de alguém por questioná-la ou desafiá-la seria impossível fora da morada divina.

Como já dito anteriormente, o judaísmo fundamentou a constituição de um foro divino para além do foro do poder terreno, originando uma definição de pecado enquanto culpa diante de Deus, de infidelidade a Ele e ao Pacto, que só poderia ser expiada no fim do percurso histórico do homem, no que Prodi chamou de ‘espaço profético’. O cristianismo, por outro lado, dá origem a um espaço de julgamento do

²⁷² Cf. Prodi. *Uma história...* Op. Cit. Pp. 16.

pecado para além do momento da profecia, no interior da comunidade de fieis: “a *ecclesia*, o lugar por sua natureza alternativo ao poder político”. Com isso, o “espaço indeterminado da profecia se institucionaliza na assembleia” e o pecado passa a ser pensado como “falta para com Deus e para com os outros homens, enquanto separada desde o início da jurisdição política sobre a infração, sobre a desobediência à lei”²⁷³.

No universo romano, a oposição *publicus/privatus* é comparada, segundo Dario Sabbatucci, à dialética *sacer/profanus*. Esta forma de compartimentação da culpa possibilita a subsistência de um foro dedicado à expiação da culpa individual ao lado de um outro dedicado à expiação da culpa perante a sociedade. No interior da comunidade cristã, a relação do indivíduo com Deus diria respeito também à relação do indivíduo com seus semelhantes – tanto que estes, no foro adequado, poderiam perdoá-lo – enquanto os romanos possibilitaram a convivência de diversas formas de ‘tribunais de consciência’ paralelos ao seu foro de expiação da culpa pública²⁷⁴. Quando o cristianismo toma para si a *civitas* e a ressignifica de modo a classificar inclusão/exclusão da comunidade sujeita à liderança da Igreja, passa também a operar como único detentor da verdade, da capacidade de oferecer expiação à culpa sagrada e passa a buscar monopolizar a relação dos homens com o extra-humano²⁷⁵.

²⁷³ Idem. Pp. 19-21.

²⁷⁴ SABBATUCCI, Dario. *Lo Stato come Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Editora Bulzoni, 1975. Pp. 161: De acordo com o autor, o fenômeno religioso seria “verdadeiro enquanto contraposição dialética entre o não humano e o humano, o inacessível ao acessível, o não utilizável ao utilizável, etc., movendo-se na contraposição de base entre homem/cultura e extra-humano/natureza. O problema de fundo é, ou pode ser (uma vez considerada essencial a dialética sagrado/profano): como humanizar (adquirir à cultura) o não humano (a natureza)? A resposta é: deixar expressamente (culturalmente) uma parte à “alteridade”, e *liberar* o restante ao uso humano. É lógico que a parte deixada à ‘alteridade’ seja designada conceitualmente, axiologicamente; é, de fato aquilo a que chamamos de ‘sagrado’”.

²⁷⁵ Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 228-229.

Na esteira deste processo, o Ocidente em formação, tomando o cristianismo como modelo e fonte de verdade, passa a arrogar para si a capacidade de distinguir entre religião e superstição, religião e magia, religião e heresia, entre as próprias religiões e entre formas e graus de ofensas à *vera religio*. “Para fazer parte da nova *civitas*, não bastava mais, portanto, a presença do Estado, mas era necessária aquela da Igreja (isto é, se quisermos, o Estado de Deus no tempo), que se tornou, então, detentora do poder de sentido da civilização cristã”²⁷⁶. Pertencer à Igreja seria tanto, reconhecer sua liderança, quanto sua capacidade *exclusiva* de expiar o pecado – e a culpa por questionar este ordenamento das coisas, instaurado pela própria divindade segundo sua perfeita vontade, não poderia ser perdoado pelos homens, nem mesmo pelos maiores dentre eles.

A *auctoritas* e a *potestas* romanas, cindidas entre o Papa e os reis, quando ofendidas, exigiam reparação compatível com a gravidade da ofensa. Pecados ou crimes poderiam ser perdoados depois de uma reparação à altura, mas como poderiam perdoar um ataque à própria fonte de seu poder? O crime de lesa majestade é concebido em Roma como uma afronta, justamente, à *auctoritas* e à *potestas* e vem a ser transformado, no contexto republicano francês, sob o sugestivo nome de *haute trahison*. Se nem príncipe ou papa poderiam, sob a concepção de equiparidade jurídica do direito antigo, deixar que um crime ficasse impune sem que isso prejudicasse os alicerces de sua soberania, como poderia Deus, o maior dos soberanos? Além disso, como poderiam os soberanos permitir a continuidade da existência e a impunibilidade de alguém que põe em questão a sua própria soberania, colocando em risco a própria coesão dos seus domínios?

²⁷⁶ Idem.

Neste sentido e no contexto Ocidental, a culpa, passando a ser pensada como *ofensa*, dá origem a duas diferentes concepções de justiça: a de retribuição e a de repressão²⁷⁷. Ao longo do percurso de tensão entre os dois foros dominantes da cristandade, os conceitos de crime e pecado se aproximaram em sentido e significado, gerando até mesmo, com a negociação entre Estado e Igreja, a formulação de uma ideia de crime sagrado. O crime de lesa majestade é o exemplo supremo desta aproximação e, não por acaso, tanto sua instituição, durante a Antiguidade Romana, quanto sua ‘ressurreição’, sob a pena de Inocêncio III, no século XII, se deram sob pressupostos de intersecção das esferas religiosa e terrena. De acordo com Paolo Prodi, a “noção de ‘majestade’ é transposta do plano político para o plano espiritual e dá origem a um ‘*crimen laesae maiestatis divinae*’, representado por uma ‘razão de Igreja’ que antecipa, de certo modo, o advento posterior da ‘razão de Estado’”²⁷⁸.

Definido pela *lex Cornelia de maiestatis*, o *crimen maiestatis* deu forma à ideia de um crime contra a divindade do Império e do povo. Quando promulgada por Júlio

²⁷⁷ SBRICCOLI, Mario. *Crimen Laesae Maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*. Milão: Giuffrè Editore, 1974 e SBRICCOLI, Mario. *Storia del diritto penale e della giustizia: scritti editi e inediti (1972 - 2007)*. Milão: Giuffrè Editore, 2007. Deste último trabalho, cabe citar a seguinte passagem: “A ideia de que o delito é primeiro uma ofensa (*iniuria*), cuja reparação importa mais do que sua punição, cuja reparação consiste na satisfação e cuja satisfação deve passar por uma negociação, está firmemente instalada na cultura daquela primeira comunidade citadina e condiciona, de modo que deve ser considerada parte constitutiva, as suas concepções de justiça. Uma concepção que orienta a justiça sob *pertencimento* e sob *proteção*, ‘reservando-a’ aos membros da comunidade, sujeitos reconhecíveis e, enquanto tais, seus fiadores. Os cidadãos, sendo também os últimos por condição e classificação, ganharam uma forma de tutela ou ‘salvaguarda’ que faz da justiça (negociada) comunitária um negócio de associados e que opera, por assim dizer, *para baixo*. Essa exclui os forasteiros, os vagabundos, os párias (*sans aveu*) e todos aqueles que, enquanto membros da comunidade, se dissociam para se colocarem contra ela (bandidos, ladrões, incendiários, delinquentes habituais, inimigos íntimos, mas também perturbadores (*disturbers*) tidos como incorrigíveis ou depravados tidos como perigosos): eles são intratáveis e, por isso, postos sob procedimentos públicos sumários, frequentemente céleres, tendo como fim a pena e ditados por um espírito eliminatório. É a outra ideia de justiça: aquela que combate o crime *do alto*, usando aparatos e buscando obediência; aquela que assegura a vingança pública e pune através da retribuição, mas também para dissuadir, com a inexorabilidade e a exemplaridade da pena; aquela que não está na lógica de reparação vinculada à ofensa, mas naquela da repressão unilateral da violação e da remoção do perigo”. Pp. 5-6.

²⁷⁸ Cf. Prodi. *Uma história...* Op. Cit. Pp. 100.

César (e publicada novamente com algumas adições por Augusto), a *Lex Iulia Maiestatis* passou a compreender todas as leis utilizadas para que fossem punidos aqueles que ultrajavam o Estado, seus símbolos e/ou a figura do Imperador ou que *não reconhecessem o Imperador como divindade*. De acordo com Ana Isabel Fouto,

“a principal relevância do tratamento que o crime [de lesa-majestade] recebe no Principado prende-se com a própria figura do *princeps*. O *crimen maiestatis* referia-se originariamente a todo o atentado contra a segurança do Estado e ultraje a órgãos públicos, radicando na tutela da *maiestas* do *populus* romano. A instituição do principado veio alterar esta concepção, na medida em que deslocou a *maiestas* do *populus* para o *princeps*. Para além da *maiestas*, também a *sacrosanta potestas tribunícia* passou a integrar a esfera do príncipe, o que fez com que a ofensa no âmbito da *maiestas* se aproximasse do sacrilégio”²⁷⁹.

A pena prevista para estes crimes era, geralmente, a de morte, consumada através da decapitação, para os nobres, e, para os demais, ao se colocar o infrator entre bestas ferozes ou fazendo com que fossem queimados vivos²⁸⁰.

Quando de seu tempo de ‘pregação das catacumbas’, isto é, durante o período em que seus fiéis eram perseguidos, os cristãos eram acusados por crime de lesa-majestade, uma vez que não reconheciam a divindade do Imperador e dos símbolos imperiais, nem participavam dos rituais públicos instituídos. Sob os olhos dos juristas romanos, os cristãos eram sectários, hereges. De acordo com Prudence Jones e Nigel Pennick, a opinião pública foi se tornando cada vez mais contrária à tolerância aos cristãos em momentos de grave crise pública. Para os romanos, a ausência dos rituais

²⁷⁹ FOUTO, Ana Isabel Barceló Caldeira. ‘Dos que fazem treição ou aleive contra ElRei, ou seu Estado Real – A Transformação do Conceito de Traição Medieval no contexto da Recepção do Direito Justinianeu e a Construção do Conceito Moderno de Traição’. In: *Revista de História do Direito e do Pensamento Político*. Nº 1. Lisboa: Instituto de História do Direito e do Pensamento Político da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 2010. Pp. 29. Ver em: <http://www.fd.ul.pt/LinkClick.aspx?fileticket=prJggXQi0Us%3D&tabid=879>.

²⁸⁰ BAUMAN, R. A. *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Principate*. Johannesburgo: 1967, Pp. 275. O condenado pelo crime de lesa-majestade poderia ter sua vida poupada, mas, mesmo nestes casos, sua cidadania era interdita (*aquae et igni interdictio*) e o indivíduo deixava, com isso, de fazer parte da comunidade romana.

públicos por parte dos cristãos, sua dissensão e suas práticas ilegais ofenderiam os deuses e, com isso, estes, furiosos, lançariam mão de desastres para punir os homens. Entre as práticas ilegais que ofendiam a majestade do Imperador Romano, podemos citar mais especificamente, tendo em vista o enfoque de nosso trabalho, a acusação de que a religião cristã não passava de *superstitio* e, como tal, afastaria os homens da adoração dos deuses e os afrontaria, submetendo todos os romanos a sua fúria²⁸¹. De acordo com Paul Veyne, a concepção de *superstitio* seria a de um medo humano perante as divindades, uma noção perniciosa, para a sociedade romana, por denotar falta de confiança nos mecanismos rituais da sociedade capazes de mediar a relação entre o homem e o extra-humano²⁸². Incapaz de ser absorvido e de se compatibilizar às normas do Império, o cristianismo, portanto, passa a ser categorizado como *crimen laesa maiestatis*, a mesma noção que vem a ser fundamental para a consolidação, primeiro, do poder da Igreja no século XII, em seu combate às heresias dos albingenses e dos cátaros, e que, mais tarde, vai pavimentar o caminho para a readoção da noção de lesa-majestade por parte dos monarcas na formação dos Estados modernos.

No contexto da antiguidade, a categoria de mágico tinha como principal função a de identificar e reduzir os ‘saberes estrangeiros’ em suas diferenças para com a *religio*. De acordo com Adone Agnolin, “quem traduziu as características da representação do mundo mágico para o Ocidente foi Roma, para a qual a magia tornou-se, de fato, *ímpia religio*”. Desprezando e hostilizando os valores, princípios e práticas que não pudessem

²⁸¹ JONES, Prudence e PENNICK, Nigel. *A history of Pagan Europe*. Nova Iorque: Routledge, 2009. Pp. 101-103. Ver também: GOODMAN, Martin. *The Roman world 44 b.C. – A.D. 180*. Nova Iorque: Routledge, 1997. Pp. 289.

²⁸² VEYNE, Paul. *Histoire de la vie privée – Volume I*. Paris: Editions du Seuil, 1987.

ser assimilados, compreendidos ou incorporados pelas suas categorias de universalização, os romanos não negavam a eficiência ou as capacidades dos rituais e cultos estrangeiros e bárbaros, mas repudiavam justamente sua incompatibilidade com os ordenamentos romanos. Deste modo, conclui o autor que “é com base nessa ordem cultural específica e nesse sentido, portanto, que em época imperial, finalmente essas práticas poderão adquirir a configuração de, e serem identificadas com, o *crimen maiestatis*”²⁸³.

Apostasia, heresia, blasfêmia e superstição, todos estes crimes já estavam integrados às formas jurídicas de se pensar as ofensas possíveis no interior das relações dos homens com o extra-humano no Ocidente e, assim como a concepção, fundamentalmente prática, de *maleficium*, também já vinham causando convulsões sociais na Roma Antiga²⁸⁴. Enquanto pecado e crime se mantiveram distantes, contudo, e os foros, múltiplos, ao longo de quase toda a Idade Média, os episódios de transtorno social fundamentado na perseguição e no extermínio de pecadores, infiéis e hereges estiveram muito mais associados aos processos de expansão do Ocidente, de seus choques decorrentes, de suas negociações e de sua relação com a alteridade distante.

Não obstante, com a centralização dos poderes, primeiro nas mãos do Papa e, depois, nas mãos dos monarcas, este processo acabou por potencializar a gravidade e a importância dos desvios sociais, bem como seus remédios – repressão e formação.

²⁸³ Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Pp. 232-231.

²⁸⁴ Como se pode ver em PAÑO, Maria Victoria Escribano. ‘Heretical Texts and *Maleficium* in the Codex Theodosianus (CTH 16.5.34)’. In: GORDON, Richard Lindsay e SIMÓN, Francisco Marco (orgs.). *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005*. Leiden: Koninklijke Brill, 2010, onde a autora apresenta, entre outras coisas, um panorama de pânico derivado da perseguição aos praticantes de *maleficium* na Antióquia, ao final do Império Romano.

Com a disputa territorial entre facções religiosas e a dispersão de funcionários dos reis por seus territórios, os doutos teólogos e os grupos mais instruídos da cristandade descobriram, no interior de seus próprios domínios, uma população que, ao ser pensada e compreendida a partir de modelos e categorias herdados do universo romano, não poderia ser vista senão como uma forma de Outro.

No interior deste processo, os conceitos de magia e heresia se desenvolviam e, com o tempo, se imbricavam. Se Inocêncio III invocou o crime de lesa-majestade para atacar hereges, os demonólogos da modernidade, inclusive Bodin, o fizeram para atacar as bruxas, os feiticeiros, os magos, em uma tradução negativa das práticas e crenças da população que então poderiam ser incluídas nas narrativas cosmológicas cristãs. Dentro do cristianismo, a magia passou a adquirir uma conotação explicitamente condenável porque pareceria “poder ou querer produzir um homem em condição de substituir o próprio Deus”²⁸⁵. O mundo popular, contudo, na maior parte da Europa e certamente no interior da França, estava tão carregado de magia quanto de cristandade, a despeito de possíveis contradições ou de complicações teóricas.

Segundo Lawrence Stone, novamente, o reformismo europeu teria realizado violentos ataques ao arsenal mágico do qual dispunham os indivíduos para lidar com suas ansiedades, especialmente aqueles que sobreviviam no interior da Igreja, como o culto aos santos e às imagens, bem como as missas, as rezas. Com a restrição de ferramentas e métodos que intermediassem as relações entre os fieis e Deus, bem como a emergência da importância da concepção de onipotência divina, a crise de ansiedade não fazia senão piorar. “As desgraças agora vinham oficialmente

²⁸⁵ Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 231.

consideradas como a punição de Deus por uma culpa – uma doutrina que certamente deveria obter maior consenso entre homens de sucesso do que entre os falidos”²⁸⁶.

Em Bodin, a teoria de que Deus seria todo-poderoso, infalível e *bom* é o fundamento de sustentação tanto da República, quanto da necessidade de se caçar e eliminar as bruxas – ainda que, para ele, fosse impossível eliminar a bruxaria por completo. “Assim como Deus fez plantas que carregavam venenos em umas e remédios em outras”, a criação de Satã, seu empoderamento e sua atuação no mundo – o problema do mal no mundo – teria como fim a realização última da bondade divina, pois Deus “não faria nada que não fosse bom em si ou por relação (...). É por isso que Salomão disse que o perverso muitas vezes é elevado e nutrido somente para servir a glória de Deus no dia de sua vingança (...). [Assim] principalmente se conhece a justiça e a sabedoria de Deus, que sabe extrair o louvor mesmo dos homens mais detestáveis”²⁸⁷.

De acordo com Bodin, a única fonte possível para o poder dos idólatras e das feiticeiras seria Satã²⁸⁸. A diferença entre os idólatras dos povos antigos ou afastados e as bruxas seria a de que os politeístas seriam enganados por Satã e seus asseclas, enquanto as segundas adorariam Satã conscientemente²⁸⁹. Deste modo, buscar com

²⁸⁶ Cf. Stone. *Viaggio...* Op. Cit. Pp. 159.

²⁸⁷ Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Capítulo I do Primeiro Livro.

²⁸⁸ Idem. Ver Capítulo I (“Da magia em geral”) do Segundo Livro: “A palavra ‘magia’ é persa e significa ‘ciência das coisas divinas e naturais’. E um ‘magus’ ou ‘mágico’ seria nada senão um filósofo. Mas assim como a filosofia foi adulterada pelos sofistas, e o conhecimento, que é um presente de Deus, pela impiedade da idolatria dos pagãos, também a magia se transformou em bruxaria diabólica”.

²⁸⁹ Idem. Ver Capítulo III (“A diferença dos Bons e Maus Espíritos”) do Primeiro Livro: “Nós temos diversos exemplos de que o Diabo se esforça para falsificar (*contrefaire*, criar uma reprodução falsa) as obras de Deus, como aprendemos a partir dos Feiticeiros do Faraó. Também aprendemos que os espíritos malignos enganavam antigamente, como ainda fazem no presente, de duas formas: uma abertamente, com pactos expressos, onde obtém quase que só os mais bestiais e as mulheres que são pegadas; a outra forma está no abuso dos homens virtuosos e muito simplórios através da idolatria, sob um véu de religião, de modo que Satã se faz adorar e desvirtua os homens da adoração de um verdadeiro Deus”.

‘especialistas’ remédios ou proteções contra o *maleficium*, isto é, contra o infortúnio pessoal, assim como procurá-los para obter saúde, cura, descobrir o futuro, riquezas, aprendizado, fertilidade, todas estas práticas poderiam ser classificadas como *superstitio* (entendida aqui como falta de confiança na bondade de Deus) e apostasia (ofensa mais grave que aquilo a que Bodin considerava ‘heresia simples’, esta seria a *verdadeira heresia*, aquela que, de fato, aparta um indivíduo de Deus), duas formas de pecado que colocavam em questão os fundamentos da ordem divina segundo Bodin. Neste sentido, como demonstrado especialmente no Livro Três, aquele que procuraria pela ajuda de bruxos seria tão culpável quanto os próprios bruxos por seus crimes/pecados de lesa-majestade divina.

É tentador pensar que Bodin, por sua influência e pela força de sua obra, tenha sido capaz de influenciar as autoridades, seus colegas demonólogos e a população francesa – e que ele tenha sido um dos principais responsáveis pela perseguição às bruxas. No entanto, isto é menos provável²⁹⁰ do que a hipótese de que, na verdade, devido à sua origem, formação e ao seu percurso (de uma universidade respeitada, grandes centros urbanos e da Corte Régia a uma região menos urbanizada, no interior da França), Bodin tenha sido capaz de reunir e expressar os sentimentos e ansiedades de uma classe instruída e urbana (que subitamente teve que voltar suas atenções para o modo de viver das massas e nela encontrou práticas culturais que só poderiam ser traduzidas como pecado e crime). Assim, a análise da *Demonomania*, portanto, faz sentido porque é reveladora e não porque poderia apresentar uma origem ou um marco revolucionário na ordem dos eventos da Modernidade.

De acordo com Agnolin,

²⁹⁰ Cf. Barriere. *Bodin et le droit penal...* Op. Cit. Pp. 124-125.

“Nessa época e na perspectiva dessa condenação cristã, surge uma conotação característica do saber identificado, ao mesmo tempo, como *heresia* e *magia*. Apenas apontando um exemplo, não deixa de ser significativo o fato de que, a partir dessa identificação, na Idade Média (...), a magia é identificada como um conjunto de artes *malefactorum et maleficorum*. Se a qualificação enquanto conjunto de artes começa a traçar o menosprezo pelas características total e inteiramente humanas de um sucedâneo da religião (transcendente), por outro lado, o contraste entre magia e religião, no Ocidente, aponta decididamente para uma sua proximidade na disputa engajada pelo conhecimento e pelo saber. Com relação a isso, torna-se significativo o fato de que a ciência, nascida justamente da procura do saber conduzida pelos magos – foi progressivamente se inserindo na dialética entre o mágico e o religioso, alcançando o ápice dessa sua inserção no século XVII. A partir desse momento, a ciência contribuiu progressivamente, não sem contradições, para confinar a magia no espaço do ‘inculto’, do outro, das culturas subalternas, tanto interna quanto externamente ao mundo europeu. E, finalmente, a alternativa mágica à visão religiosa ou científica do mundo nunca conheceu sua derrota definitiva. Nos momentos críticos do processo de ocidentalização, sempre em alto, quando a ciência mostra ou apresenta, seu malgrado, seus limites na constituição de seu estatuto, a magia manifesta toda a sua força e a capacidade de ressurgir no interior do Ocidente, que foi seu berço e, ao mesmo tempo, se imaginou seu carrasco”²⁹¹.

Destituída de meios de lidar com a crise existencial, estas classes cultas se levantaram junto às outras classes para combater uma crise essencial e, munida de uma terminologia e de ferramentas consolidadas no interior do cristianismo e de influência sobre o Estado, auxiliada pelo aprofundamento das tensões nas relações interpessoais de toda a população e pela destituição sistemática de seus modos de lidar com os infortúnios, consolidaram a criação da figura da bruxa. Herética, apóstata, subversiva, indecente, maléfica, tola e, boa parte das vezes, mulher, ela unia em si o ódio comum de todas as camadas e parcelas da população. Pecadora e criminosa, sua figura simbolizava a luta do Estado contra o Diabo e, principalmente em Bodin, sua busca por apaziguar a ira divina, fortalecendo sua primazia sobre todas as outras instituições e facções da República. Protestantes e católicos, bispos e magistrados,

²⁹¹ Cf. Agnolin. *História das Religiões...* Op. Cit. Pp. 232.

homens e mulheres, todos poderiam odiar as mesmas bruxas, feiticeiros e magos que, por tanto tempo, serviram como entrepostos entre o acessível e o inacessível, entre o cotidiano e o acaso, entre a história e o mundo mágico.

4. Conclusão.

O Rei Carlos IX agraciou Trois-Eschelles, condenado à morte por bruxaria, com seu perdão em troca dos nomes de seus cúmplices e comparsas. O feiticeiro, como já dito, não só confessou seus crimes, como ofereceu nomes e sobrenomes daqueles que, com ele, se reuniam em louvor a Satã e causavam mortes pelo país. Grandes senhores do reino estavam presentes à confissão e ficaram espantados com o que ouviam. Na ocasião, o então Almirante da França, Gaspar de Coligny, estava presente e contou a história de um jovem rapaz que capturara depois de ter feito morrer diversos súditos do rei com o uso de pós e de uma frase²⁹².

De acordo com Bodin, caso o Rei, robusto e de forte complexão, tivesse feito com que fossem queimados tanto Trois-Eschelles quanto os seus aliados detestáveis, poder-se-ia presumir, Deus teria lhe concedido uma vida longa e feliz. As palavras divinas, afinal, seriam claras: aquele que permite que escapem pessoas dignas de morte deveria sofrer das mesmas penas que estas outras²⁹³. Ainda que o bruxo tenha confessado, o dever do Rei – de acordo com as Santas Escrituras e com os costumes de diversos povos que praticavam a execução daqueles a quem, em seu contexto, Bodin entendia como bruxas – era o de tê-lo feito queimar. Mentir e enganar o acusado para que confesse é perdoável, enquanto deixá-lo impune, não. “É necessário”, afirmou ele, “que se admita que é coisa virtuosa, louvável e necessária que se minta para salvar a vida de uma pessoa, e condenável que se fale a verdade e cause um assassinato”²⁹⁴.

²⁹² Cf. Bodin. *De la démonomanie...* Op. Cit. Capítulo III do Livro III.

²⁹³ Idem.

²⁹⁴ Idem. Capítulo I do Livro IV.

De acordo com Bodin, nunca se havia tido notícia de um Rei que tivesse agraciado um feiticeiro com seu perdão. Mesmo que Trois-Eschelles tenha denunciado inúmeros de seus pares, nenhuma condenação foi feita, todos se salvaram da morte. Em 1574, Carlos IX morreu, a um mês de completar vinte e quatro anos de idade, dois anos depois do Massacre de São Bartolomeu. Para Bodin, esta morte poderia ter sido evitada; a fragilidade dinástica dos Valois poderia ter sido evitada; as crises da França também – bastava que os seus soberanos, príncipes e juízes tivessem dado atenção à *verdadeira heresia* que se espalhava pela Europa, ao invés de perderem tempo permitindo ou incentivando a guerra entre povos tementes ao mesmo Deus.

A caça, as investigações e as condenações de bruxas se inseriam no mesmo contexto de banalização e sacralização da violência como resposta à agonia existencial, às crises vivenciadas, que orientaram a difusão dos conflitos religiosos na França moderna. A singularidade da violência contra as bruxas não residiria em uma sua crueldade excepcional, para os padrões da época, mas em seus fundamentos²⁹⁵.

São eles, em suas raízes históricas e na relação do Ocidente com categorias jurídico-

²⁹⁵ “Na Baixa Idade Média, quem não podia esperar por um destino favorável que lhes tirasse de suas condições miseráveis vivia numa atmosfera de opressão, irritação, inveja, raiva, ódio e desespero. A superstição era comum e a perseguição às bruxas atingiu proporções epidêmicas. As classes subalternas desafogavam a fúria e a dor nos representantes dos poderes sobrenaturais na Terra, ou seja, naqueles que eram suspeitos de lidarem com “magia negra”. O crime de bruxaria poderia ser nada além do que uma atribuição de certos poderes que a aparência pessoal, os hábitos excêntricos ou as blasfêmias confirmavam. Mas as bruxas eram perseguidas não apenas pelas massas que lhes atribuíam desgraças de toda sorte, mas também pelas autoridades, que eram, sem dúvida, sinceras em seu ódio e medo do sobrenatural e viam nesse novo ódio das massas, provavelmente num estado nebuloso de semiconsciência, um meio de desviar a atenção das responsabilidades que lhes caberiam como representantes do poder (...). Criminosos fora-da-lei, mais que as bruxas ou os judeus, eram as presas legítimas para qualquer desejo a ser satisfeito com requintes de crueldade. A grande variedade de punições produzia as compensações. As massas que acorriam para as execuções estavam constantemente ávidas por novas emoções (...). Acreditava-se oficialmente que a punição pública produzia um efeito dissuasivo (...). No todo, o sistema era substantivamente uma expressão de sadismo e o efeito dissuasivo do ato público era negligenciável. Esta é a razão por que a imaginação mais mórbida de hoje tem dificuldade em descrever a variedade de torturas infligidas (...). Não é de se estranhar que praticamente todos os crimes eram puníveis com a morte, e que a questão vital era a maneira pela qual a morte seria infligida”. RUSCHE, Georg e KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e Estrutura Social*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2004. Pp. 27-39.

penais (crime e os vários sentidos da injúria) e religiosas (pecado, magia, heresia, apostasia, blasfêmia, superstição), que vão direcionar a violência angustiada e sagrada para o caminho das feiticeiras.

Bodin explicitou na *Demonomania* alguns daqueles principais fundamentos capazes de fazer sentido para as classes letradas: a existência de um Deus Todo-Poderoso infalível e bom, mas extremamente irritável e austero, a existência de um Satã empenhado na ruína da humanidade, a possibilidade de associação dos homens aos ‘espíritos inteligíveis’ bons e maus. Explicitou também as angústias deste mesmo grupo: a bruxa popular que recebera de sua mãe e transmitira à sua filha a inclinação à bruxaria, os bruxos das classes trabalhadoras que se rendiam aos impulsos satânicos por motivos de desentendimento e a associação de feiticeiros e feiticeiras em uma assembleia satânica²⁹⁶.

No interior de uma disputa longínqua entre os limites de atuação do Estado e da Igreja, a disputa pela distribuição de penas e de imputação de culpa via, na França da primeira metade do século XVI, um intenso fenômeno de centralização dos foros normativos e jurídicos nas mãos do rei e de seus funcionários. Ao mesmo tempo, a Igreja enfrentava a ascensão do Protestantismo, que questionava suas práticas e sua estrutura, dando origem a uma cisão de proporções inéditas no interior da Cristandade e causando uma transformação intensa nas relações políticas e religiosas do período.

As ferramentas ocidentais de categorização refinadas no contato com o Outro (primeiro, a partir dos encontros com não-romanos; depois, a partir dos encontros com os não-cristãos), no século XVI, encontravam um duplo desafio: dar conta de interpretar e traduzir as culturas dos povos americanos para que estas pudessem ser

²⁹⁶ Cf. Jacques-Chaquin. ‘De la démonomanie’... Op. Cit.

categorizadas dentro da cosmologia cristã e de conseguir organizar e delimitar as práticas religiosas dos próprios povos cristãos. Em sua ambição de estudar o máximo que pudesse sobre diferentes povos e culturas, Bodin, representante extraordinário dos homens letrados Ocidentais, encontrou nas religiões dos antigos e dos selvagens a agência satânica, a idolatria tola que o levou a formular a categoria do ‘politeísmo’. Criada para diferenciar aqueles que seriam enganados por Satã daqueles que tinham contato com a verdadeira religião, monoteísta e, portanto, superior aos seus sistemas de valores, esta categoria permitiu ao Ocidente pensar em termos de religião ‘civilizada’ e religião ‘bárbara’. A partir da terminologia de Bodin, estes selvagens idólatras poderiam ser conduzidos à verdade, “formados” e, portanto, “incluídos” aos domínios dos Estados nacionais em expansão.

Os supostos praticantes de bruxaria, contudo, estariam além da salvação. Conhecedores do monoteísmo e cientes dos atributos de Deus, os feiticeiros, bruxos e magos, em sua estupidez e ignorância, optaram por renunciar à sua guarida e proteção em troca dos poderes e promessas vazias oferecidas por Satã. Os soberanos não poderiam tolerá-los, reeducá-los, moldá-los – sua mera existência demandava retribuição e repressão, em nome de suas culpas diante de Deus e, para Bodin, da própria República. Extraíndo das igrejas a atribuição de caçar e punir pecadores e formulando a bruxaria como crime sagrado, bem como buscando diminuir a relevância de se caçar hereges em nome da perseguição à apostasia, Bodin buscou criar um elemento em torno do qual poderia se juntar toda a sociedade francesa e, no limite, toda a cristandade.

Para este trabalho, contudo, mais importante do que ter sido bem-sucedido ou não, é o legado deixado, capaz de fornecer um importante corpo documental de evidências que possibilita uma maior compreensão do período, do indivíduo e das sociedades francesa, cristã e europeia quando da explosão do fenômeno da caça às bruxas. Espera-se que, com a conclusão deste percurso, tenhamos fornecido indicações, pistas e informações que possam vir a ser relevantes em futuros estudos e, finalmente, que esta investigação possa vir a suscitar o interesse do estudo da *Demonomania* no país.

Bibliografia.

Fontes.

- BODIN, Jean. *De la Démonomanie des Sorciers*. Paris: Jacques du Puys, 1587. Reedição. Paris: Gutenberg Reprints, 1979.
- _ *Los Seis Libros de La Republica*. Madrid: Editora Aguilar, 1973.
 - _ *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Tradução de Pierre Mesnard. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

Obras de referência.

- AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia – o sabor antropofágico do saber*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2000.
- _ *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Editora Humanitas, 2007.
 - _ *História das Religiões – perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- AMMANN-DOUBLIEZ, Chantal. *Les chasses aux sorciers en Valais au Bas Moyen Âge - Deux sorciers du val d'Anniviers à la fin du XVe siècle: les notaires Pierre et Nycollin de Torrenté*. Martigny: Annales valaisannes, 2003.
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- APPS, Lara e GOW, Andrew. *Male Witches in Early Modern Europe*. Manchester: Manchester United Press, 2003.
- BAR, Ludwig Von. *A History of Continental Criminal Law*. Boston: Little, Brown and Company, 1916. Reimpressão: Nova Jérsei: The Lawbook Exchange, Ltd., 1999.
- BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria de soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Editora UNIMARCO, Brasil. 2001.
- BAUMAN, R. A. *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Principate*. Johanesburgo: 1967.
- BOURGEON, Jean-Louis. *L'assassinat de Coligny*. Genebra: Librairie Droz, 1992.

BRELICH, Angelo. 'Prolegómenos a una Historia de las Religiones'. In: PUECH, Henri-Charles. *Historia de las Religiones*. Tomo 1, Siglo XXI. Madrí, 1979.

BURTT, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.

CARRILHO, Cristiano. *Manual de História dos Sistemas Jurídicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

CARROLL, Stuart. *Martyrs and Murderers: The Guise Family and the Making of Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CHENE, Cathérine e OSTORERO, Martine. "La femme est mariée au diable!" - L'élaboration d'un discours misogynne dans les premiers textes sur le sabbat (XVe siècle). In: PLANTÉ, Christine. *Sorcières et sorcelleries*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2002.

CLARK, Anna. *Desire: A History of European Sexuality*. Nova Iorque: Routledge, 2012.

CLARK, Stuart. 'Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft' In: LEVACK, Brian P. (org.). *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Londres: Garland Publishing Inc., 1992.

— *Pensando com Demônios*. São Paulo: Edusp, Brasil. 2006.

CLOUSSON, Marienne. *L'Imaginaire démoniaque en France (1550-1650): génese de la littérature fantastique*. Genebra: Droz, 2000.

CONSTANT, Jean-Marie. 'Clans, partis nobiliaires et politique des souverains au temps des guerres de Religion'. In: *Genèse de l'État moderne*. Paris: CNRS-Éditions, 1987.

— 'The Protestant Nobility in France during the Wars of Religion: A Leaven of Innovation in a Traditional World'. In: BENEDICT, Paul (org.). *Reformation, Revolt and Civil War in France and the Netherlands (1555-1585)*. Amsterdã: Royal Netherlands Academy of Arts and Science, 1999.

CROUZET, Denis. *La nuit de la Saint-Barthélemy: un rêve perdu de la Renaissance*. Paris: Fayard, 1994.

— *La haute coeur de Catherine de Médicis: une raison politique aux temps de la Saint-Barthélemy*. Paris: Albin-Michel, 2005.

— 'A law of difference in the history of difference - The First Edict of "Tolerance"'. In: LONG, Kathleen P (org.). *Religious differences in France: Past and Present*. Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 2006.

_ *Les Guerriers de Dieu: la violence au temps des troubles de religion vers 1525 - 1610*. Seyssel: Éditions Champ Vallon, 2009.

DAVID, Marcel. *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IXe au XVe siècle*. Paris: Librairie Dalloz, 1954.

DAVIS, Natalie Zemon. 'Ritos da Violência'. In: DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DE LANCRE, Pierre. *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons – où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie. Introduction critique et notes par Nicole Jacques-Chaquin*. Paris: Éditions Aubier Montaigne, 1982.

DE MARTINO, Ernesto. "Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto". In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma: 24-25, 1953-1954.

_ *Magia y civilización*. Buenos Aires: El Ateneo, 1965.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade citiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELLIOTT, J.H. *A Europa Dividida - 1559-1598*. Lisboa: Editora Presença, 1985.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI – A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FILORAMO, Giovanni. *Monoteísmos e dualismos: as religiões de salvação*. São Paulo: Editora Hedra, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

_ *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

FOUTO, Ana Isabel Barceló Caldeira. 'Dos que fazem treição ou aleive contra ElRei, ou seu Estado Real – A Transformação do Conceito de Traição Medieval no contexto da Recepção do Direito Justinianeu e a Construção do Conceito Moderno de Traição'. In: *Revista de História do Direito e do Pensamento Político*. Nº 1. Lisboa: Instituto de História do Direito e do Pensamento Político da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 2010.

FRANKLIN, Julian H. *On sovereignty – Cambridge Texts in the History of Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GASBARRO, Nicola. 'Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva'. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma: 62, 1996.

— 'Missões: A Civilização Cristã em Ação'. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia – Missionários, Índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

GAUDEMET, Jean. *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles)*. Paris: Sirey, 1958.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GONÇALVES, Bruno Galeano de Oliveira. *Uma ilha assombrada por demônios – A controvérsia entre John Webster e Joseph Glanvill e os desdobramentos filosóficos e religiosos da demonologia na Inglaterra da Restauração (1660-1680)*. 2012. 241 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

GOODMAN, Martin. *The Roman world 44 b.C. – A.D. 180*. Nova Iorque: Routledge, 1997.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GUINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HOROWITZ, Maryanne Cline. 'Judaism in Jean Bodin'. In: *The Sixteenth Century Journal*. Vol. 13, No. 3. Estados Unidos: Sixteenth Century Journal Publishers, Inc, 1982.

JACOBSEN, Mogens Chrom. *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*. Aarhus: Museum Tusculatum Press, 2000.

JACQUES-CHAQUIN, Nicole. *La Démonomania des Sorciers: une lecture philosophique et politique de la sorcellerie*. In: ZARKA, Yves Charles (org.). *Jean Bodin – Nature, Histoire, Droite et Politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

JONES, Prudence e PENNICK, Nigel. *A history of Pagan Europe*. Nova Iorque: Routledge, 2009. Pp. 101-103. Ver também: GOODMAN, Martin. *The Roman world 44 b.C. – A.D. 180*. Nova Iorque: Routledge, 1997.

KELLY, G. A. 'From the lèse-majesté to lèse-nation: Treason in Eighteenth-Century France'. In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 42, no. 2 (abril a junho). Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1981.

KIECKHEVER, Richard. 'Magic and its hazards in the Late Medieval West'. In: LEVACK, Brian P. *The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

KNECHT, Robert. *The French Religious Wars 1562-1598*. Oxford: Osprey Publishing, 2002.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise - uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, Jacob. *The Malleus Maleficarum*. Nova Iorque: Cosimo Classics, 2007.

LANGBEIN, John H. *Prosecuting Crime in Renaissance: England, Germany, France*. Cambridge: Harvard University Press, 1974. Reimpressão: Nova Jérsei: The Lawbook Exchange, Ltd., 2007.

LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen Age: Temps, travail et couture en Occident*. Paris: Gallimard, 1977.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *História dos camponeses franceses: da Peste Negra à Revolução - Volume 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LEVACK, Brian P. (org.). *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing Inc, 1992.

– *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1998.

– *The Witchcraft Sourcebook*. Londres: Routledge, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Natureza e cultura*. In.: *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIVET, George. *Les guerres de religion 1559 - 1598*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII: Uma análise de psicologia história*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Editora Hedra, 2005.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. 'A República de Jean Bodin: Uma interpretação do universo político francês durante as guerras de religião'. In: *Revista Tempo - Departamento de História da Universidade Federal Fluminense*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

MONTER, E. William. 'Inflation and Witchcraft: The Case of Jean Bodin'. In: LEVACK, Brian P. (org.). *Articles on Witchcraft, Magic and Demonology*. Nova Iorque e Londres: Garland Publishing Inc., 1992.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia – Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

MOURA, Mariana Lapagesse de. *Guerra de virtudes e vícios: o veneno das heresias nos Comentários de Martin Del Rio*. 2011. 91 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

MUCHEMBLED, Robert. *Société, cultures et mentalités dans la France moderne (XVI^e - XVIII^e siècle)*. Paris: Armand Colin, 1994.

NOGUEIRA, Carlos Roberto. *Bruxaria e história – as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: Edusc, 2004.

ONG, W. J. *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the art of the discourse to the art of the reason*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

PAGDEN, Anthony. *Lords of all of the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1500-1800*. New Haven: Yale University Press, 1995.

PAIM, Antonio, PROTA, Leonardo e VÉLEZ RODRIQUES, Ricardo do. *As grandes obras da política em seu contexto histórico*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1999.

PAÑO, Maria Victoria Escribano. 'Heretical Texts and *Maleficium* in the Codex Theodosianus (CTH 16.5.34)'. In: GORDON, Richard Lindsay e SIMÓN, Francisco Marco (orgs.). *Magical Practice in the Latin West: Papers from the International Conference Held at the University of Zaragoza, 30 Sept. – 1st Oct. 2005*. Leiden: Koninklijke Brill, 2010.

PANOFSKY, Erwin. *Renaissance and Renaissances*. Nova Iorque: Harper & Row, 1972.

PASQUIER, Émile. 'La famille de Jean Bodin (XVI^e siècle)'. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tomo 19. N°85, 1933.

PÉRONNET, M. 'Les assemblés du clergé de France (1560-1625): fixations des frontières d'un espace institutionnel'. In: SAUZET, Robert (org.). *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle: actes du XXXI^e Colloque international d'études humanistes*. Mayenne: Librairie Philosophique J. VRIN, 1992.

PÉROUSE, Gabriel-André, DOCKÈS-LALLEMENT, Nicole et SERVET, Jean-Michel (orgs.). *L'œuvre de Jean Bodin – actes du colloque tenu à Lyon à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996)*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

PETTAZZONI, Raffaele. *Essays on the history of religions*. Holanda: Brill Archive, 1967.

POCOCK, John. G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PURKISS, Diane. *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-Century Representations*. Londres: Taylor & Francis, 2005.

RISCAL, Sandra. *O conceito de soberania em Jean Bodin: Um estudo do desenvolvimento das ideias de administração pública, governo e Estado no século XVI*. Campinas: Unicamp, 2001.

ROMIER, Lucien. “*La mort de Henri II*”, *Revue du seizième siècle*, Tomo I. Paris: Édouard Champion, Publications de la société des études rabelaisiennes, 1913. Reedição em fac-símile. Genebra: Slatkine Reprints, 1974.

ROSE, Paul Lawrence. *Bodin and the Great God of Nature: The Moral and Religious Universe of a Judaiser*. Genebra: Droz, 1980.

ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

ROWLAND, Robert. ‘Malefício e representações coletivas: ou seja, porque na Inglaterra as feiticeiras não voavam’. In: *Revista da Universidade de São Paulo*, no. 31 (set./ out./ nov.). São Paulo: Edusp, 1996.

RUSCHE, Georg e KIRCHHEIMER, Otto. *Punição e Estrutura Social*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2004.

SABBATUCCI, Dario. *Saggio sul misticismo greco*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1965.
_ *Lo Stato como Conquista Culturale: Ricerca sulla Religione Romana*. Roma: Editora Bulzoni, 1975.

SBRICCOLI, Mario. *Crimen Laesae Maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*. Milão: Giuffrè Editore, 1974.
_ *Storia del diritto penale e della giustizia: scritti editi e inediti (1972 - 2007)*. Milão: Giuffrè Editore, 2007.

SCHMITT, CARL. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda., 1996.

SCHULTE, Rolf. ‘Men as Accused Witches in the Holy Roman Empire’. In: ROWLANDS, Alison. *Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

SILVA, Ana Luiza de Oliveira e. *Nova configuração da Inquisição Portuguesa em meio a Iluminados e Iluministas*. 400f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

SOLEIL, Sylvain. *L'ordonnance de Villers-Cotterêts, cadre juridique de la politique linguistique des rois de France*. Colóquio de Rennes 'Langue(s) et Constitution(s)', nos dias 7 e 8 de dezembro de 2000.

SOMAN, Alfred. 'The Parlement of Paris and the Great Witch Hunt (1565-1640)'. In: *The Sixteenth Century Journal*. Vol 9. No. 2. France in the Sixteenth Century, 1978.

SOUZA, Laura de Mello e. *A feitiçaria na Europa Moderna*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

– *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

– *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STONE, Lawrence. *Viaggio nella Storia*. Bari e Roma: Editori Laterza, 1987.

STORK, Alfredo Carlos. 'O indivíduo e a origem política na dimensão da Civitas'. In: DE BONI, Luís Alberto de. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SUMMERS, Montague. *History of Witchcraft and Demonology*. Estados Unidos: Kessinger Publishing, 2003.

SUTHERLAND, N. M. *The Massacre of St Bartholomew and the European Conflict, 1559–1572*. London: Macmillan, 1973.

– *Prince, Politics and Religion, 1547-1589 (Studies Presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary)*. Londres: Continuum, 2003.

TAUZIN, J.J.C. *Le Mariage de Marguerite de Valois*. Paris: Bureau de la Revue, 1906.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TREVOR-ROPER, Hugh. *Religião, Reforma e Transformação Social*. Lisboa: Presença, 1972.

– *Renaissance Essays*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

– *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Londres: Penguin Books, 1990.

VENARD, Marc. *La grande cassure (1520-1598)*. In: LEBRUN, François (organizador do volume). *Histoire de la France Religieuse – christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*. Paris: Seuil, 1988.

– ‘Jean Bodin et les Sorciers. La demonomanie est-elle une aberration dans l’œuvre de Jean Bodin?’. In: PÉROUSE, Gabriel-André, DOCKÈS-LALLEMENT, Nicole et SERVET, Jean-Michel (orgs.). *L’œuvre de Jean Bodin – actes du colloque tenu à Lyon à l’occasion du quatrième centenaire de sa mort (11-13 janvier 1996)*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004.

VEYNE, Paul. *Histoire de la vie privée – Volume I*. Paris: Editions du Seuil, 1987.

– *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Paris: Bibliothèque Albin Michel Idées, 2007.

VIENNOT, Éliane. *Marguerite de Valois : histoire d'une femme, histoire d'un mythe*. Paris: Payot, col. Tempus, 2005.

WILKIN, Rebecca May. *Women, Imagination and the Search for Truth in Early Modern France*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2008.

YATES, Francis A. *Giordano Bruno e a Tradição Hermética*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

ZARKA, Yves Charles (org.). *Jean Bodin – Nature, Histoire, Droite et Politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.